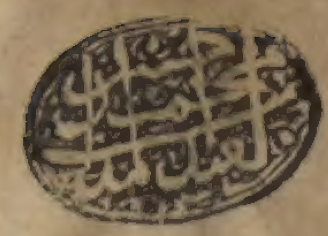




نام کتاب حاشیه بر الهیات شفا

مؤلف متن ابن سینا محشی آقا حسین خوانساری

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر ۱۱۱۱ نوع خط نسخ و نستعلیق تعداد سطر ۱۸

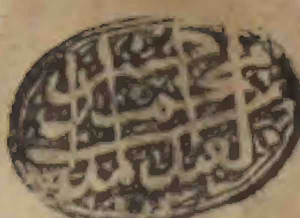
جزء کتب فلسفه و منطق زبان عربی عدد اوراق ۲۰۰

طول ۲۲ عرض ۱۲ شماره عمومی ۲۵۰۲۳

~~وقفی~~ خریداری .... تاریخ ۱۳۲۷ وقف / خریداری

ملاحظات

اندازهٔ نوشته ها: ۶/۵×۱۶





هو ... سطر ۱۸ ...

... جلد ...

... جلد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين في ابتدائه طلب موضوع الفلسفة الاولى اقام لفظ الابتداء بناء على ان الفصل الذي ابتدء في ذلك المطلب وتتمته وانما جعلهما فصلين لا فصلا واحدا تنشيطا لطباع الناظرين لان طول الفصل يوجب الملال او لان ما في هذا الفصل نفي الموضوعية عن الامور التي تظن انها موضوعة سوى ما هو المط وفي الفصل الثاني اثبات موضوعية المط فلذا فصل بينهما ليتبين انيته في العلوم المشهور انه بالنون اي ليتبين منفعته في العلوم اي في ما بينها وقد يقرأ ايضا بالياء المثناة من تحت اي يتبين انه اي علم هو وتميز من ساير العلوم ولعل هذا انسب لما هو المشهور من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات من معاني العلوم المنطقية اراد بمعاني العلوم المذكورة مسائلها وساير اجزائها لانها المقصود فيها ويحتمل ان يكون المراد بها المسائل فقط لانها المقصود بالذات فالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية الحري يمكن ان يكون مصدرا ولكن يكون على صيغة فعيل على الاول يكون الجار متعلقا بالتلبس خبرا عن ان نشرع ولكن لا يكون زايدة بل متعلقه بالموصوف ونحوه ويكون ايضا خبرا مقدما على المبتدا كما في الاول ومراده بتعريف المعاني الحكمية الالهية على ما سيجيء لان الحكمة المطلقة هي الالهي ولفظ المعاني على قياس ما مر في سابقها وذلك لحصول العلم التصوري والتصديقي اي حصول النفس بالفعل لحصول العلم

التصور

العلم التصوري والتصديقي اذ العقل بالفعل ليس معناه الا كون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل والحاصل ان كمال القوة النظرية للنفس ليس الا حصول العلم التصورية والتصديقية فيها كما هو ظ كلام الشيخ بل صريحه وقد قيل من ليس المراد بالعقل بالفعل ان تصير النفس عقلا واحدا في ضرب الملائكة المقربين لحصول صورة جوهرية لها فيعلم انه لا يحصل لهذا القول مخالف لظ كلام الشيخ ههنا بل صريحه وللما هو سيعيده من بطلان اتحاد النفس بالعقل وقال صاحب هذا القول ان قول الشيخ لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء انتهى وما ذكر ناظر ما فيه مع ان في النسخة التي عندنا كلاهما بالباء ثم انه اورد على هذا الكلام الشيخ ايرادان احدهما انه يشعر بان العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات والتصديقات المتعلقة بالليس من افعالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل يحصل في حصول العلوم المتعلقة بغيره ايضا وثانيهما ان الحكمة النظرية تبحث عن الحركة فهي من افعالنا والجواب عن الاول بعد تسليم الاشعار بالحصر انه مبني على الغالب وعن الثاني ان المراد ان لا تعلق بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انها افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون المراد بالعقل بالفعل المصطلح او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل لغة وعلى التقديرين يصح ان حصوله بحصول العلوم الا على الثاني فظ واما على الاول فلانه ايضا لا يحصل الا بحصول العلوم بكر راخفي صار مخصا

ملكة فافهم ليت هي هي بانها اعاننا واعواننا قال بعض العلماء بانها
بالكسر اي بوجودها وهويتها اعاننا واعواننا بالنصب على انها خبر ليس اي
الثانية تاكيد الاولى او على الحالية وهي الثانية هي الخبر وقد يروى بالفتح واعاننا
واعواننا بالرفع على خبرية ان لكن القوة المقابلة في العملية يدفعها انتهى ولا يخفى
ان في القوة الثانية هي اما مكررة او لا وعلى التقديرين لا يابى عن ان يكون ان
بالفتح بان يكون هي الاولى مبتدا والثانية على تقدير وجودها تاكيدا لها وبانها
متعلقة بمثبتة خبرا لها واما على تجويز الحال من المبتدا كما هو راي ابن مالك فالحال
اظهر ثم على تقدير قراءة ان بالفتح يمكن ان يكون هي خبر ليت وبانها حال
ولان يكون هي تاكيدا وبانها خبرا فيكون الغاية فيها حصول الرأي و
الاعتقاد قال القايل اي بولس هذه الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل
بالفعل بحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العاقلة
باعتبار وغاية باعتبار العقل الهيولاني انتهى وقد ظهر ما فيه في كيفية عمل
او كيفية مبدا عمل يمكن ان يكون المراد بمبدا العمل الملكة اي يكون النظر في كيفية
الملكات ولان يكون المراد به النفس اي يكون النظر في كيفية النفس من حيث انه
يصدر عنها العمل ولا يبعد ان يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف الواقع
في موضوع الحكمة العملية من انه العمل والنفس الناطقة من حيث العمل ولان العملية
هي التي تطلب فيها او لا استكمال القوة النظرية الخ قيل كون هذه العلوم
كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم ليعمل به يكون غاية

نفس

٣٣

نفس العمل وغاية غايته ههنا حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمط فيه
امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية
لئلا تزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على
البدن وقواه لتستعملها على وفق المصلحة في طريق الهداية واصابة الحق فالاول لكونه
عدميا لا يكون كمالا للشيء وان كان نافعا له والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية
وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال الكل لاجل ما هو خادم له ولان يكون كمال الاخر
غاية لكمال الكل انتهى وفيه نظر من وجوه احدها انه معلوم قطعا ان مثل هذه العلوم كمال
للقوة النظرية فالتشكيك فيه ليس بمؤثر ثانيها ان ما ذكره من ان الثاني كمال للقوة
العملية لا للقوة النظرية لا يتم به التقريب اذ كون الهيئة المذكورة كمالا للقوة العملية لا
للقوة النظرية لا يستلزم ان لا يكون العلوم المذكورة كمالا للقوة النظرية الذي هو المدعى
غاية الامر ان يكون كمال الاخس غاية لكمال الاشرف فهو البحث الثاني بعينه فلا يكون
بحثا ثالثها ان لزوم كون كمال الاخس غاية لكمال الاشرف ممنوع اذ الكمالان
جميعا راجعان الى النفس فيكون احد كماليها غاية لكمالها الاخر ولا محذور وكون
قوتها العملية اسفل من قوتها النظرية على تقدير التسليم غير قادح في المرام سلمنا
انه قادح لكن نقول ان حصول هذه الهيئة الاستعلائية التي كمال للقوة العملية هو
ايضا غاية حصول المعارف الحقة على ما اعترف به هذا القائل ايضا وهو كمال للقوة
النظرية فيكون هذه غاية العلوم المذكورة علوما اخرى اعلى منها فغاية ما يلزم
ان يكون بعض الكمالات القوة النظرية غاية لبعض آخر منها ولا حجر فيه كيف وكثير

كمال القوة النظرية ... كمال القوة العملية [illegible]

من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر منها مع ان جميعها كمال للقوة النظرية فليكن ههنا كذلك
اما ما هو كم مجرد وهذا كانه اشارة الى اختلاف موضوع فنون الرياضي فان
الهندسة والحساب منها يبحثان عن المقدار والعدد والهيئة يبحث عن الاجسام
العلوية والسفلية لكن من حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية وعلى التقدير اين
المبحوث عنه في الحقيقة احوال تعرض للكم بما هو كم على ما قال الشيخ ولا يوخذ
في حدوده نوع مادة ويحتمل ان يكون الاضافة بيانية والمراد انه لا يوجد في حدوده
المادة مطلقا وان يكون لامية ويراد انه لا يوجد فيها المادة المعينة الاولى
كالابيض الاشارة جت في كتاب البرهان هذه الاشارة في الفصل الثاني
من المقالة الثانية من كتاب البرهان حيث قال فيه ولان الموجود والواحد
عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه
لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان ما ليس
مبدا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدا لجميع الموجود المعلول
فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون هو نفسه موضوعا
لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا
كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من مبادي
العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي
لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصحح من هذا العلم فلذلك
يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت

الدايره

الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى
تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدا كالدائرة موجودة فحينئذ تم برهان ان ما يتلوه
موجود فيكون ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى وفيه مباحث
احدها في قوله ولا يجوز ان يكون هو نفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود
لان اقتضاءه النسبة الى كل موجود لا يمنع عن ان يكون موضوعا لعلم جزئي منفرد برأسه
وهو ظاهر والاولى ان يعلل عدم جواز كونه موضوعا لعلم جزئي انه يحتاج الى الاثبات
وموضوع العلم لا يجوز ان يثبت فيه وثانيها في قوله فينتهي لا محالة الى اعم العلوم
فان هذا لا نهاية ممنوع اذ يجوز ان يكون موضوع علم جزئي يكون موضوعه بينا بنفسه
وثالثها في قوله فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصحح من هذا العلم فلذلك يكون
كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية وكذا في قوله فيكون ليس علم من العلوم
الجزئية ما يبرهن على غير شرطي لان غاية ما ذكره ان مبادي العلوم التي لا يكون بينة
بنفسها تصحح من هذا العلم لا جميعها فلا يلزم ان يكون جميع العلوم يبرهن على قضايا
شرطية وهو ظاهر وذلك ان في ساير العلوم اه لما قال ولم يتبين لك
من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة ظهر من سياقه ان له موضوعا ولم يتبين
بعد فاراد ان يستدل على انه لا بد له من موضوع فقوله وذلك اي وجه الموضوع
للالهي لان في كل علم لا بد من موضوع ومبادي ومسايل اما خلقية والسياسية
اراد بالسياسة اعم من سياسة المنزل والمدينة وليس ولا شي منها يبحث
من اثبات الاله تعالى قيل فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره

في علم و اذا اونه

من طرف الحركة وانه لابد ان ينتهي المتحركات الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي
القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله الواجب وجوده
في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة
غير متناه قوة اذ اثباته ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك
وعن مبدأ حركته الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل وجوده
للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذاك ولكن لزمه بالعرض
من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من
الذي سيذكر الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم
الا هذا العلم انتهى وفيه نظر اما في السؤال فلان اثبات ان المتحركات لا بد لها
من الانتهاء الى محرك غير متناهي القوة ليس من اثبات الاله تعالى في شيء اذ لا
بد ان يكون معنى ماخوذا في الاله تعالى من وجوب الوجود او كونه خالقا للممكنات
كلها او ما يشبه ذلك وظاهر ان شيئا من ذلك لا يثبت في البحث المذكور
وكون ذلك المحرك منحصرا في الواقع في الاله تعالى غير مجد كما لا يخفى ولو سلم ان
معنى وجوب الوجود يثبت بذلك لا يثبت في البحث المذكور وكون ذلك
المحرك منحصرا في الواقع لان المراد من الحركة الخروج من القوة الى الفعل مطلقا وكل
ممكن متحرك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود وللاول ان عدمه سابق على
وجوده البتة حتى يمتنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي انه لا يثبت ان
كل ممكن عدمه سابق على وجوده سبقا ذاتيا بل المراد ان عدمه كونه وجوده

5

في ذاته قوة وموجوديته فعل فاذا صار الممكن موجودا فكانه خرج من القوة الى الفعل
فنقول غاية ما ثبت في الطبيعيات ان حركة السماء الدائمة بزعمهم لا بد لها من محرك
غير متناهي القوة واما ان كل متحرك بهذا المعنى الذي ذكرتم لا بد له من محرك ولا بد
ان ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركا بهذا المعنى فهو بعينه الدليل المشهور الذي
ذكره الالهيون لاثبات الواجب تعالى وليس بحثا طبيعيا اصلا من دون ريبة
كيف وظاهر ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة
والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان واما في الجواب فلان
المط في الالهي ايضا ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بان يكون المسئلة
ان الواجب موجود بل المط ثبوت الوجوب للموجود بان يكون المسئلة بعض
الموجود واجب مثلا على ما يجيء مفصلا وح لا فرق بين البحث الطبيعي والالهي
اذ في كل منهما لا يكون المط بالذات اثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض
ويمكن ان يتوازن في الالهي وان كان بحسب الظاهر المسئلة ان الموجود واجب
بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الامر كذلك على ما سيظهر مشروحا
لكن لا شك ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي
لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه وهو ظ ثم لا يخفى
ما في قوله من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه لان ثبوت الشيء
للشيء لا يستلزم ثبوت الثابت فالصواب ان يقال ان كون المتحرك ذا مبدأ يستلزم
وجود المبدأ في نفسه بالضم فتدبر ولا يجوز ان يكون ذلك اشارة

لا يكون البحث عن اثبات الاله تعالى في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي وكان تمام ذلك بيانها
فحاصل الكلام انه ليس في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن الاله وليس بجايز ايضا
ان يكون ذلك وما قيل ان ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المط
والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله فغفلة عما ذكرنا من التوجيه الظ
لاصول كررت عليك اللام اما صلة للتامل واما انها للتعليل تعلقها
بعرف واما ما هذه الاصول فقد قيل المط في كل علم اثبات العرض الذاتي
لكنه مشكل لما ان الظاهر ان السابق لا يتعدى باللام ملا [illegible]
لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع
المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له او لنوع منه على
وجه حقق في مقامه وان مفهوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان الكون
مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدا لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم
جزئي ولا ايضا يصح ان يكون جنسه موضوعا لعلم جزئي فانه يقتضي نسبته الى كل موجود
فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم
انتهى ولا يخفى ان الظ ان ارتباط المقدمتين الاوليين بهذا المقام باعتبار
انه يوهم ان اثبات المبدا تعالى اذا اريد ان يجعل من العوارض المبحوث عنها
فلا بد ان يرجع الى ان الشيء الفلاني مثلا له مبدا واجب او انتهى الى واجب
نحو ذلك وظ ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة
لعمومه لنسبته اليها وهذا مما يؤكد النظر الذي اوردنا على صاحب التعليق
ثم انه اذا لم يجز ان يكون مفهوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده مطلوبا

في ذلك

في ذلك العلم فينفصل الامر في اثبات الاله تعالى في الالهي لان موضوعه هو الموجود
لا شك في تقومه بحسب الوجود او ما يجري مجراه من كون الواقع ظرفا لنفسه اذ لا تفاوت
بينهما فيما نحن فيه بالاله تعالى والظ ان عدم جواز ذلك ح ما له وجه له اذ لا محذور
اذا كان موضوع علم بديهي التحقق ان يبحث عن اثبات مبدا في ذلك العلم
وكذا اذا كان نظري التحقق لكن هذا يثبت بوجه آخر لا من طريق المبدا فيجوز ان
يثبت مبدؤه فيه وبالجملة الحق ان بناء ان موضوع العلم ومقوماته بحسب الماهية
او الوجود ولا يجوز ان يبحث عنها في ذلك ليس على امر عقلي قطعي بل على استحسانات
ومتعارفات على ما بينا مفصلا في تعليقاتنا على شرح الاشارات والمحاكمات
وظ ان لا معنى له للاستحسان والتعارف فيما ذكرنا مع انك قد عرفت انه
لا بد ان يكون الحال في اثبات الواجب تعالى في الالهي على هذا المنوال والكلام
في قوله لانه يقتضي نسبته الى كل موجود وقد مر سابقا ثم لا يخفى ان المقدمتين
الاخيرتين لا يناسب عدهما من الاصول التي اشار اليها الشيخ بل الظ ان
الاولى منهما هي الفرع الذي كلام الشيخ فيه بعينه بل الثانية ايضا عند التامل فتامل
ثم الانسب ان يقول ليس مطلوبا في تلك العلوم الا في هذا العلم اذ هو المط
لا هذا فافهم و يكون البحث عنه على وجهين الخ هذا حشو في البين لا محصل له
اصلا وذلك انه انتهى كلامه الى ان البحث عن وجود الاله لا يجوز ان يكون
الا في هذا العلم وح كان يكفي في المط ان يقول واذا كان البحث عن وجوده في
هذا العلم الى آخر ما قاله ولا حاجة الى توسيط ما وسطه ولا يتصور فيه فايدة

[illegible]

زايدة ايضاً فالصواب اسقاطه من البين   وستبين لك عن قريب ايضاً اه قال غياث الحكماء
يرد عليه ايرادان ظاهران اولهما ان موضوع هذا العلم الموجود كما سيقرره
فالمعلوم كونه موجوداً هو الممكن المبحوث عنه في ذلك العلم وثانيهما ان البحث عن وجوده
بحث عن كونه داخلاً في موضوع الفن ومثل ذلك لا يكون من مسائل الفن ثم قال
ولبعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن وجوده انما هو بحمله على الموجود المطلق
بمعنى ان بعض الموجود واجب واقول ليس شيء من الايرادين بشيء لا لما اورده
من الجواب فانه غير صواب والصواب ان مسائل العلوم سيما البرهانية يجب ان
يكون كلية ضرورية كما تقدم في كتاب البرهان بل بما قررنا وحررنا في اركان
رياض الرضوان فانا اوضحنا فيها ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ودليل
اثباته تعالى مع ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن فكانه قيل
ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن وكل موجود اما واجب او ممكن ولا يخفى ان دليل
اثباته تعالى مع ظهور ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن
بهذا يندفع هذا الايراد الذي اورده وهو اقوى مما مضى وهو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم
محمول المسئلة انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان ما ذكره انه تقرر في البرهان ان
مسائل العلوم لا بد ان يكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع بل الشيخ صرح ان المسئلة
يمكن ان يكون جزئية نعم لا يمكن ان يكون شخصية والضرورية ايضاً غير ضرورية بل يفهم
من كلام الشيخ ان البرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري
ثم من العجب ادعاء ذلك في غير العلوم البرهانية ايضاً حيث قال مسائل العلوم سيما البرهانية

[حاشية: اي وجود الواجب تعالى]

[حاشية: [illegible]]

وثانيها ان ما ذكره من ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود وان اراد انه ليس من مسائل
العلم فبطلانه ظاهر وان اراد انه من المسائل وحاصله تقسيم الوجود الى الواجب و
الممكن بعد ثبوت الممكن لتكون المسئلة ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن فهذه
القضية طبيعية وهو ينافي ما ذكره من ان المسئلة لا بد ان تكون كلية ولو قيل حاصله ان كل
موجود اما واجب او ممكن كما يشعر به كلامه حقيقية ان هذا ترديد وظاهر ان من هذا
الترديد لا يلزم اثبات الواجب ولا حاجة الى اثباته الى دلائل اثبات الواجب
فلا بد بالاخرة من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور وثالثها انه ان سلمنا
صحة ما ذكره لكن لا بعد في ارجاع ما ذكر المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم ليس
الا ان بعض الموجود ذات واجب وبعضه ممكن والمجيب ذكر الجزء الاول واكتفى به عن
الثاني لان الغرض لم يتعلق به فلا معنى اذن لتخطئته والقول بان الصواب ما قاله
في رياض الرضوان ورابعها ان الايراد الاخير الذي ذكر انه اقوى مما مضى ليس
لعدم جواز المدعى وجه بحسب الظاهر سوى ما ذكر في الايراد الاول او الثاني فليس على
هذا ايراد على حدة فضلاً عن ان يكون اقوى منهما بل الظاهر ان الايراد الاول والثاني
ايضاً مآلهما واحد عند التامل فتامل   اذ قد تبين لك من حال هذا العلم في
قال غياث الحكماء انه يرد على هذا في بادي النظر ايراد وهو انه ان اراد بالبحث
عن المفارقات جعل المفارقات موضوعه واثبات العوارض الذاتية لها على ما هو المشهور
عند الجمهور من معنى البحث عن شيء لم يكن المطلوب لازماً واللازم مطلوباً بل يكون اللازم
خلاف المدعى وان اراد بالبحث عنها اثبات وجودها كما اشعر به قوله البحث

[حاشية: لعل غرضه ان في مسائل الفصول في المباحث البرهانية [illegible] اثبات الواجب [illegible] اثبات الواجب]

[حاشية: فيه ان [illegible] ان يكون [illegible] موضوع العلم [illegible] كذلك [illegible]]

عن وجوده ام ظهر انه لا يناسب لان المقصود في ان اثبات وجوده لا يكون الا في
هذا العلم لانه مفارق وقد اثبت في الطبيعي انه موجود مفارق وهذا كما ترى انتهى
ولا يخفى انه لا يلزم ان يؤخذ في المقدمة الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب
اقول على انه لو اخذ الوجود ايضا لما كان فيه محذور لانه سيعتذر الشيخ عن وقوع
هذا البحث في الطبيعي بانه بالعرض فلا يضر ما هو المقصود كما لا يخفى ثم قيل في شرح
هذا الكلام من الشيخ فيه اشارة الى ان اثبات المبدا الاعلى لا يجوز ان يكون
من مطالب العلم الكلي لانه ليس من اعراضه فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا
العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انها مبدا حركة جزء من العلم الطبيعي واما
النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال
المفارقات كذلك النظر في مبدا جميع الموجودات من حيث هو مبدا جزء من العلم الاعلى
واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه
المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي
عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا
من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكورين في كتاب البرهان
فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية
اجزاء منه وانما يجب ان يكون العلوم الجزئية تحت العلم الناظر في الموجود
بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كونه علم جزءا العلم الآخر
او كونه تحته ولان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما

بل يمكن ان يقال ان الشيخ في هذا العلم يبحث عن وجود المفارق وقد لاح في الطبيعي ليس الا انه مفارق فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب ح م

تحت

تحت علم آخر ولا جزء له انتهى والظاهر ان قوله فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا
العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام انه ليس من اعراضه حتى يجب ان وكانه سقطت
كلمة لا بعد ان ثم فيما ذكره نظر لانه يدل الآن منه ان العلم الكلي علم مغاير للعلم الذي
يبحث فيه عن الامور العامة وان العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم
الكلي وان العلم الكلي موضوعه الموجود والواحد ونحوهما وهذا خلاف ما ذكره
الشيخ اذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه ان هذا العلم الالهي علم واحد موضوعه الموجود
او الواحد او نحوهما ويبحث فيه عن المفارقات وعن الامور العامة جميعا وليس ههنا
علمان احدهما العلم الكلي وموضوعه الموجود ونحوه والآخر تحته وهو العلم بالمفارقات
ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان ما لا يكون ذاتيا للشيء باحد المعنيين المذكورين لا
يكون العلم به جزءا من علمه بل تحته وان كان ذكره الشيخ في البرهان لكنه لا يستقيم
على ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء العلم الالهي عنه مثل احوال الواجب تعالى
وسائر المفارقات فلو قيل المراد ان ما لا يكون ذاتيا للشيء بالمعنى المذكور لا يكون
العلم به بخصوصه جزءا من العلم بذلك الشيء وههنا العلم بالواجب تعالى وبالمفارقات
من حيث الوجود جزء من العلم الالهي اذ على هذا يرجع البحث حينئذ الى الوجود حتى
كانه قيل الموجود واجب الوجود وعقل الى غير ذلك نقول لا شك ان في الالهي
يبحث كثير من احوال الواجب تعالى وسائر المفارقات غير الوجود وارجاع كل
ذلك الى الوجود تعسف وتكلف وبالجملة القول بهذه المقدمة على كليتها وبصحتها
بظاهره فلعل له تأويلا فافهم   وقد لاح لك في الطبيعيات انه لم يعرض في

يبحث فيه عن المفارقات ولعل مراده بالعلم الكلي العلم الذي

الطبيعيات على ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم بل هو واحد بري عن المادة
وعن مخالطة الحركة من كل جهة نعم يوجد في مواضع ذكر الاله تعالى وبعض صفاته
العلى ما يقرب من هذا واقرب المواضع منها ما قاله في فصل تعقيب ما قاله
برمانيدس ومالبوس في امر مبادي الوجود حيث نقل عنهما انهما يقولان ان
الموجود واحد غير متحرك ومالبوس يقول انه غير متناه ثم ذكر انه لا نظنهما يبلغان
من السخافة والغباوة هذا المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما فيكون وشيكا
ان يكون اشارتهما الى الموجود هي الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة
موجود كما يعلم في موضعه وانه غير متناه ولا متحرك وانه غير متناه القوة او انه
متناه على انه غاية ينتهي اليه كل شيء لكن لا يخفى ان حمل هذا الكلام من الشيخ
الى ما هناك لا يخلو من بعد فلعل كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب
وهو ايضا بعيد مع ان بعض النسخ هكذا لا ح لك في اثناء ما مضى في هذا الكتاب من
الطبيعيات والذي لاح من ذلك في الطبيعيات دفع سؤال نشا
من سابق كلامه حيث قال ان البحث عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى
مفارق كما لاح في الطبيعيات فيتخيل من كلامه تناقض حيث ذكر ان البحث عن
المفارقات في هذا العلم ثم قال انه بحث في الطبيعيات عن ان الاله مفارق و
هو يستلزم ان يبحث عن المفارق الذي هو الاله تعالى في الطبيعيات فبطل ان
البحث عن المفارقات مختص بهذا العلم فدفعه بان ما لاح في الطبيعيات كان
غريبا منها وليس من مسائلها بل كان ذكره على سبيل العرض وللغرض الذي بيّنه هذا

ودس

وبرمانيدس يقول انه متناه

9

وقد قيل الاولى في الاعتذار ما ذكرنا كما مر لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة
عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها فيدخل بعض العلوم في
بعض ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في علم السماء
والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية و
الوجه في الجميع ما ذكرناه انتهى وما ذكره هو ما نقلناه عنه سابقا وما الزم على الشيخ من
عدم الانضباط والاختلاط مما لا محصل له اذ بعد تقرر موضوع العلوم وتمايز بعضها
عن بعض لا يوجب ايراد بعض مسائل علم في علم آخر تقريبا اختلاطا وعدم الانضباط
ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يخفى للموجودات كلها اربعتها كلها اما بالرفع على
ان يكون تاكيدا للاسباب ويؤكده قوله لكن النظر في الاسباب كلها واما بالجر
على انه تاكيد للموجودات واربعتها على انه بالرفع فيكون تاكيدا للاول والمجرور للثاني مرفوع
والكلية نعت لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله
على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع الافلاك انتهى وقد
علمت ان الاول غير منحصر في الجر والغرض من قوله والكلية اه ظاهر لكن في تادية هذه
العبارة سماجة الا واحدا منها وفي بعض النسخ لا واحد منها وعلى التقديرين
المراد بالفاعل للكل الذي هو واجب الوجود حيث ابطل انه ليس موضوعا لهذا
العلم ولا يخفى انه لا يناسب النسختين جميعا قوله او بما هي كل واحد من الاربعة وقوله
جهة ان هذا فاعل على النسخة الاولى فظاهرة واما على النسخة الثانية فلانه اذا ابطل كون ذلك الواحد
موضوعا فلا وجه لاوخاله جملة الاسباب هذا وقد قيل وفي بعض النسخ لا واحد منها
الا واحد منها بخصوصه من الاربعة والكلية

السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من
الاسباب المقصودة بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره انتهى وعلى هذا الاحتمال
الاخير لا يكون قول الشيخ الذي لا يمكن القول اشارة الى ما ذكره من عدم امكان
كون كل واحد منها موضوعا لهذا العلم بل المراد ان القول بكون واحد من الاسباب موضوعا
ليس ممكنا لانه تخصيص بلا مخصص ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم ان ما ذكر من عدم
المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ هو باق بحاله على هذا ايضا كما لا يخفى وجهه
من جهة ما هي الجملة التي تجمع منها كلها ما موصوفة وهي مبتدأ والجملة خبره ومرجعه ما والتأنيث
باعتبار الخبر فحاصل الكلام من جهة هي ذلك الشيء الجملة التي تجتمع من تلك الاسباب
والشيء الكذائي هو مجموع الاسباب من حيث هو مجموع مثل الكلي والجزئي
اه فانها غير مختصة بالاسباب من حيث هي اسباب بل يعرض المسببات ايضا
ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه قيل هذا هو ثالث الوجوه على ان موضوع
هذا العلم ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور
في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظائرهما فعلى الاول نقول
ان موضوع العلم يجب ان يكون مما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب
وجه ذاتها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست مبنية ولا هي
الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث في هذا العلم فكيف يكون موضوعا ههنا وعلى الثاني نقول من البين الواضح
ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم والحادث والواحد والكثير و

غيرها من الامور التي للاسباب وغيرها هي في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من
المطالب التي لا بد من البحث عنها في شيء من العلوم لا تبنا اكثر من المقاصد الضرورية
العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم
الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه
اختصاصها بالاسباب الاربعة القاصية والا لوجب ان يتناف البحث عنها على
وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم انتهى وفيه نظر
لان وجهه الاول يرجع الى الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله فان العلم اه ووجهه
الثاني يرجع الى الوجه الاول الذي ذكره الشيخ من قوله احدها من جهة ان هذا العلم اه
والصواب ان هذا ليس وجها ثانيا بل هو من تتمة الوجه الاول والغرض دفع سؤال
يورد عليه اما بان البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما لعله لا يكون على وجه لا يكون مخصصا
بالاسباب القصوى ولا يكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية
للاسباب القصوى ودفعه بانا نعلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل
من حيث هي في انفسها واما بان البحث عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا
العلم على سبيل الاستطراد والتبع فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية
لموضوع هذا العلم ودفعه بانا نعلم ان تلك الامور لا بد من البحث عنها وليس محله
سوى هذا العلم فلا مجال للقول بكون البحث عنها في هذا العلم استطرادا وتبعا
وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لا وجوها والامر فيه سهل اذ اطلاق الجمع على
ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في كتب الحكمة وقد اورد غياث الحكماء في هذا المقام

هذا وان كان [illegible] … البحث لا يلزم … ان يكون … على … الوجه الذي … عن الامور التي … حيث هي اسباب … لكون موضوع العلم … [illegible] … يبحثون عن الامور المذكورة … حاصله ان مثل الكلي والجزئي … يجب البحث عنها … الاعراض الخاصة لموضوع … علم اخر … عنها في هذا العلم [illegible]

كلمات واهية لا تحتمل الايراد ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها ليشهد بصدق
ما قلنا ولبس اذا كان قريبا عند العقل اه قد حكم في الاشارات الحكم
بان الحادث لا بد له من سبب بين حيث قال تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان
فبين في العقل الاول ان يرجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء ولسبب ولئن كان
قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب اخرى من البيان انتهى
وهذا مناف لما ذكره ههنا حيث قال ان هذا الحكم ليس بينا ولعل الصواب ما في
الاشارات لقضاء العقل بديهة بذلك ثم على تقدير تسليم انه ليس بديهيا لا
انه ما البيان والبرهان لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء الذي يدعي الشيخ
انه لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في هذا الكتاب لم يتعرض له اصلا بل لم يزد في
مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البداهة على ما ذكره المحقق الطوسي
في شرح الاشارات فيه او لان الميزان ايضا في كون الاشياء الاخرى اذ ليس فيه الا
الاشارة بدهة الحس انه لا يترجح احد كفتيه على الاخرى مع التساوي ويترجح بعد انضمام
شيء اليه وقد حكم بان الحس لا يؤدي الا الى الموافاة والمصاحبة الاتفاقية واما
السببية والعلاقة الذاتية فلا وثانيا انه اذا حكم العقل بديهة في الميزان بالسببية
فقد ظهر ان وجود سببية ومسببية في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه
ليس بديهيا مطلقا الا ان يقال مراده ان الحكم العام بالسببية والمسببية نظري محتاج
الى البرهان لا الحكم مطلقا لكن هذا مع بعده عن العبارة يرد عليه ان الحكم البديهي الجزئي
في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي ولو قيل الحكم الجزئي في الميزان ليس بديهيا

١١

بل بمشاهدة الميزان ونحوه يكون معدا لفيضان الحكم الكلي فعلى هذا يرد انه ليس ح برهانا
كما ادعاه الشيخ ويمكن ان يكون مراد الشيخ ههنا ان لمية هذا الحكم اي الحادث له سبب محتاج
الى برهان وهو انه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي
الراي ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من التنبيه وبيان انه ان وجوده لو كان من ذاته
لكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما فلما كان
معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا كان ممكنا ولم يكن وجوده
من ذاته فتخصيصه بالوجود وتميزه عن العدم ح بامر غير ذاته ضرورة فان قلت على ما ذكرت
يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا قلت نعم لكنه بعد ثبوت الامكان
والكلام فيه وهذا الذي ذكرنا انما هو بعد قطع النظر عن شبهة الاولوية الذاتية اذ
القدماء لم يتعرضوا لها وانما هي من محدثات المتاخرين فافهم واذا كان كل
فبين ايضا اه ابطال للشق الثالث من الاحتمالات الاربعة المذكورة لموضوعية
الاسباب القصوى وبين بصيغة الماضي المجهول وتوجيه الكلام ظ ولا ايضا من جهة ما هي
جملة وكل ابطال للشق الرابع منها اي يكون النظر في مجموع الاسباب من حيث المجموع
لست اقول جملي وكلي اي المراد كل الاسباب لا السبب الكلي اذ على هذا
يرجع الى الشق الثاني الذي ابطله فان النظر في اجزاء الجملة اه تعليل لقوله ولا
ايضا من جهة ما هي جملة باعتبار قد علمت موضع الحوالة وقد قيل وهو لئلا يكون
للكلي اعتبار صفة بحسبها يفتقر الى ملاحظة الجزئيات اولا لكون الكلي جنسا
او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف اعتباره على العلم

عن تعقله

بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله
في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقل الكلي من جهة
هذا الاعتبار اي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه انتهى وهذا جيد لكن
سيتوله ذكر   واما لئن كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة فهذا هو الاحتمال
الاول من الاحتمالات الاربعة وانما اخر ابطاله لانه مع كونه خلفا يستلزم المط وهو
كون الموضوع هو مفهوم الموجود وقد قيل وانما اخره الشيخ في البيان لان الاحتمال
الصحيح مع كونه فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم
لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا متخصصا
الاستعداد طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم انتهى ولا يخفى
ما فيه والاولى ما ذكرناه فافهم   فيجب ان يكون الموضوع الاول هو الموجود
بما هو موجود اذ ح يكون خصوصية الاسباب لغوا والموجود بما هو موجود
يصلح لان يكون موضوعا فيجب لان يكون هو الموجود لا السبب من حيث هو موجود
فلا يرد انه اذا كان البحث عن شيء من جهة لا يلزم ان يكون الموضوع تلك الجهة الا
يرى ان الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث الحركة والسكون وليس موضوعه الحركة والسكون
والطب ينظر في بدن الانسان من حيث الصحة والمرض وليس موضوعه الصحة والمرض
اذ ظ ان خصوصية الجسم وبدن الانسان ليست ملغاة في البحث ولا يصلح ايضا
الجهتان للموضوعية براسها فتنبه   وقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو
ان هذا العلم اي كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو ذات الباري تعالى بان

[illegible]

خلف

بطلان

١٢

بطلان كونه موضوعه الاسباب القصوى وفي بعض النسخ لا يوجد لفظه هو وعلى
هذا ايضا يمكن ان يكون المراد ما ذكرنا بان يكون العطف للتفسير وان يكون المراد
بان بطلان هذا الظن ايضا اي ظن كون الموضوع هو الاسباب القصوى اصالة بالذات
والظ هو الاول   بل يجب ان نعلم ان هذا كماله ومطلوبه اي كمال العلم الالهي
ومطلوبه بالاصالة البحث عن الاسباب القصوى   فصل في تحصيل موضوع هذا
العلم في الفصل الاول لم يحصل موضوع هذا العلم بل انما ابطل فيه كون موضوعه
ذات الله تعالى والاسباب القصوى ولم يثبت بعد ذلك ان موضوعه ماذا وهذا
انما يظهر في هذا الفصل فلذا قال ههنا فصل في تحصيل موضوع هذا العلم وقال تعا
في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى   حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا
العلم اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ثبت موضوع العلم
ثبت ان غرضه البحث عن اي شيء   ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما
هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه اعني الهيولى والصورة لكن من جهة ما هو
موضوع للحركة والسكون وذلك لان الطبيعي موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون
وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية التي تعرضه من هذه الحيثية فعلى هذا لا يصلح ان يبحث
عنه من الجهات الثلث المذكورة لان البحث عن وجود الموضوع ومقومات وجوده
ومهيته لا يكون في العلم والجوهر لكونه جنسا عندهم يكون من مقومات مهية
الجسم وايضا الجوهرية على تقدير ان لا يكون جنسا ليست من العوارض الذاتية للجسم
فلا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الجسم وقد قيل في هذا المقام ان الجوهر معنون

[illegible]

فصل في تحصيل الموضوع

مهية الجسم والهيولى والصورة من مقومات وجوده ولا يظهر لهذا الفرق وجه اولى
والصورة ايضا من مقومات مهية الجسم لانها جزان له ولعله نظر الى ان الجزء
لما كان متقدما في الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهني فانه لا يكون متقدما عليه
على ما هو راى البعض فكان الاول من مقومات الوجود وان كان من مقومات المهية ايضا
والثاني ليس الا مقوما للمهية فقط فلهذا المعنى جعل الجوهر من مقومات المهية والهيولى
والصورة من مقومات الوجود والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك
ان من ان يكون البحث فيه من جهة الوجود او الجوهرية او الهيولى والصورة لان التخصيص
فيها ازيد من التخصيص في الطبيعي فيسلح هذا المقام علوم الطبيعي بعضها اصول وبعضها فروع
وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة
للطبيعيات ويسمى سمع الكيان والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في
صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتولد والتوليد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع
الاجسام الارضية باشعة السموات في نشوئها ونموها واستبقاء الانواع على
فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احدهما شرقية سريعة والاخرى غربية
بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو
والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الاثار العلوية والخامس يبحث فيه عن
احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع علم الحيوان
يشتمل عليه كتاب طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة

والمدركة

والمدركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها
الطب يبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته و
اسبابها وعلاماتها من حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام النجوم والغرض
فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج البروج على احوال هذا
العالم وهو علم تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم
التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات
لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي
في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب عن
بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل منها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب
والفضة من هذه الاجسام انتهى وكذلك الخلقيات اراد بها الحكمة العملية تسمية للشيء
باسم جزئه والغرض ان الخلقيات ايضا لا يبحث فيها عن موضوعها الذي هو النفس
او الافعال الاحوال من حيث الوجود والجوهرية او العرضية او نحوها من الامور التي
يبعد عن المحسوسات وقد قيل اي وكذلك العلوم السياسية والخلقية في ان موضوعها
ليس الموجود بما هو موجود بل شيء آخر تحته ولان موضوعها يثبت في علم آخر فوقها
انتهى وانت خبير بان نفي كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس بغرض في
المقام والاولى ما ذكرناه واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدار
مجرد او ما قيل قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وانت ان هذه الاربعة باعتبار الانقسام
موضوعها اليها والشيخ اشار اليها جميعا بقوله اما مقدار مجرد في الذهن عن المادة
اشار الى موضوع الهندسة وقوله واما مقدار ماخوذ في الذهن مع مادة اشارة

اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عدد ا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب
وقوله واما عددا في مادة اشارة الى موضوع الموسيقى انتهى وقد يخدش
هذا بان الشيخ سيذكر بعد ذلك ان الحساب يبحث عن العدد المأخوذ مع المادة
ولعل ما ذكره ههنا بناء على الظاهر وما سيذكره بناء على تدقيق النظر فلا منافاة
وقد اطنب غياث الحكماء في هذا المقام بما لا كثير جدوى فيه والاقتصار على
القدر الذي اوردناه اولى ولم يكن ايضا هذا البحث متجها اه لما ذكرنا في العلم
الطبيعي بعينه والعلوم التي تحت الرياضيات اه قيل الاقسام الفرعية للعلوم
الرياضي كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع
الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين
وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن
فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة
لقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه انتهى من جهة كيفية متعلق بالمعاني
المعقولة الثانية ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق
بمادة غير جسمانية الكلام يحتمل التقسيم والترديد اما الاول فبان يكون المراد ان
المعقولات الثانية وجودها العقلي اما لا يتعلق بمادة اصلا واما يتعلق بمادة
غير جسمانية وهو باعتبار وجودها في النفس لان النفس قد يطلق عليها المادة
باعتبار ان يراد بها ما فيه قوة شيء وفي النفس قوة العلوم فيكون مادة بالنسبة
اليها واما الثاني فبان يكون المراد وجودها في النفس والترديد باعتبار اطلاق

المادة على النفس وعدمه على الاصطلاحين فعلى الثاني لا يكون وجود المعقولات في
مادة اصلا وعلى الاول يكون في مادة لانها مادة جسمانية ثم البحث عن احوال
الجوهر بما هو موجود اه هذه مقدمة اخرى للدليل وحاصل الدليل ان ههنا ابحاثا
لا يكون في العلم الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطق وهو المقدمة التي ذكرها من اول
الفصل الى ههنا وهذه الابحاث مما لا بد منها واذا لم يكن في العلوم المذكورة فلا بد
ان يكون لها علم آخر وهذا هو الذي ذكره من قوله ثم البحث الى قوله ولا يجوز ان
يوضع لها اه واذا كان هذه الابحاث في علم آخر فلا بد ان يكون جهة جامعة
لهذه الابحاث والا لم يتصور جمعها في علم واحتمال ان يجعل كل منها علما على حدة
ظاهر البطلان والجهة الجامعة ليست الا الوجود فثبت ان هذا العلم موضوعه
الوجود وهذا ما ذكره بقوله ولا يجوز الى قوله ولكن قد يوجد ايضا اه وقد قيل لا بعد
ان يكون هذا شروعا في منهج آخر في تحقيق موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها
في ما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم
الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات ولان موضوعاتها جميعا انما
يثبت في علم آخر هو فوقها وينتهي بالآخرة الى غاية لظهور ان وجود تلك الموضوعات
الكلية لا بد ان يكون مطالبه في علم هو فوق سائر العلوم واما هذا المنهج فمن جهة
ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهيتها
الا في علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء
وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق انتهى ولا يخفى

مافيه لان الامور ذكر انه لا بد من اثبات وجودها ومهيتها وقد ذكرها الشيخ السير
الا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كانه اورده استطرادا وعلى هذا
جعل هذا وجها آخر غير الوجه الذي بق وايضا الغاية التي ذكرها ليست تامة اذ لا
يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم من هذه العلوم فيه نفي ان يكون في
علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم آخر منها فلا بد ان يتمسك بما ذكره الشيخ آخر من
ان هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يمكن ان يكون في هذه العلوم فالصواب
ما ذكرنا وعن الجسم بما هو جوهر كان الظاهر على اسلوب كلامه سابقا ولاحقا
ان يقول وعن الجسم بما هو موجود وجوهر وكانه تركه سهوا او اعتمادا على المقايسة
وعن الامور الصورية وفي بعض النسخ وعن الامور التصورية وهذا اظهر وعلى
التقدير الاول اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في اول الفصل
حال الطبيعي ثم التعليمي ثم المنطق وههنا اعاد عليها وذكر الطبيعي والتعليمي فالظاهر ان هذا
هو المنطق وايضا اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق انه اما لا يتعلق بمادة اصلا
او يتعلق بمادة غير جسمانية ههنا قرينة جلية على ان المراد ههنا ايضا موضوع المنطق
ومن له ادنى دربة باساليب الكلام لا يشك في ان المراد موضوع المنطق فليس الا وعلى
هذا في التعبير عنه بالصورية على النسخة الاولى اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم
الموضوع وان كان هو المعلوم لكن كانه نظر الى اتحاد العلم والمعلوم او انه لما
تعرض لوجوده العقلي واما باعتبار انه صورة للنفس بحمل الصورة على ما يشمل الاعراض
ايضا واما التعبير عنه بالتصورية على ما في النسخة الاخرى فالامر فيه ظاهر بحمل التصور على ما يرادف

العلم ليشمل القضية والقياس ونحوهما من الامور التصديقية وعلى تقدير حمله على ما يقابل
التصديق ايضا نقول ان موضوع المنطق مفهوم القضية والقياس لا ذاتها وهو مفهوم
تصوري هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصح ان
ينقسم قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا
قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية
للانسان فانها صور زائدة على ذات النفس والنفس موضوعها وهو مادة غير جسمانية
وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصورة المحضة المطلقة انتهى وقد ظهر بما ذكرنا بعد هذا التوجيه جدا بل عدم احتماله
مطلقا وانها كيف يكون الظاهر انه من قبيل عجبني زيد وعلمه وليس يجوز
ان يكون من جملة العلم المحسوسات اه فان قلت لما ثبت في اول الفصل ان هذه الابحاث
ليست في سائر اقسام الحكمية فما الحاجة الى هذا الكلام الذي ذكره الشيخ ههنا قلت في
الجواب وجوه احدها ان يقال ان ما ذكره اول الفصل مجرد دعوى ان سائر العلوم لا يبحث عن
هذه الابحاث لانه لا يصح عن ان يبحث عنها بناء على ما ذكرنا من الوجه سابقا
وما ذكره ههنا دليل على انه لا يصح عن ان يبحث عنها في سائر العلوم وثانيها انه
دليل آخر على انه لا يصح ان يكون هذه الابحاث من العلوم المذكورة اذ بناء الاول
على ان البحث عن وجود الموضوع ومقوماته لا يصح ان يكون في العلم وبناء
هذا الدليل على ان البحث في هذه الابحاث ليس عن المحسوسات وما يتعلق بها ولا بد ان
يكون في العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان يكون تلك الابحاث من هذه

العلوم وثالثها ان غاية ما ثبت من الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان يكون في خصوص الطبيعي وكذا البحث عن وجود المقدار ومقوماته في خصوص التعليمي وعلى هذا القياس وهذا غير مجد في المرام اذ لعله يكون البحث الاول في التعليمي والثاني في الطبيعي فاراد الشيخ ان يبطل وقوع كل من تلك الابحاث في كل من تلك العلوم ولا يخفى انه على الوجهين الاخيرين لا بد في تتميم الكلام من انضمام القول بان الشيخ لم يعرف كون تلك الابحاث من الخلقي والمنطقي بناء على ظهور بطلانه وبعده عن العقل واما الجوهر ثم كان الظاهر ان يذكر الجسم ايضا ويبين ان البحث عن وجوده وجوهريته ليس بحثا يتعلق بالمحسوسات بل المقصود الاصلي بيان ذلك لا بيان حال الجوهر لانه قد وقع استطرادا في الكلام كما يظهر بعد التامل في سياقه على ما اشرنا اليه سابقا فلعل الشيخ لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود اذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضا بالمقايسة لكن انت خبير بانه لا يناسب طريق التعليم والارشاد وينافي الاشفاق بالمتعلمين والحدب عليهم لان مثل هذه المسامحات كثيرا ما يشوش اذهان المبتدئين ويلتبس الامر عليهم والاليق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدا ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي اي الصورة الجسمية يعني على السطح والخط والجسم المحدود كانه اراد بالمحدود ما يقبل التقدير سواء كان تقديرا محدودا او غير محدود على ما يظهر كلامه في المنطق وقد عرفت الفرق بينهما في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من المنطق ولكن المقدار بالمعنى الاول اه الظاهر ان البحث هاهنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصودا بالذات اذ البحث كان

عن موضوعات سائر اقسام الحكمة لكنه تعرض له استطرادا فاما النظر في انه وجوده اي انحاء الوجود واه يظهر من هذا الكلام من الشيخ ان في البحث عن المحسوسات لا يكفي كون الموضوع من المحسوسات بل لا بد ان يكون المحمول ايضا منها ولا يخفى عن الشكال والحق ان يوجه مراده انه يعتبر في البحث عما يتعلق بالمادة ان يكون العوارض التي يثبت له عروضها من حيث تعلق المادة وعروض الوجود ونحوه للامور المتعلقة بالمادة ليس من حيث تعلقها بالمادة فليس هو بحثا ايضا عن معنى يتعلق بالمادة اي كان البحث عن المقدار بالمعنى الاول ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة من حيث تعلقه بالمادة كما بينا ولئن كان البحث عنه من جهة عوارضه الاخرى بحثا عما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا فاما موضوع المنطق من جهة ذاته اي فقد بين لان موضوع الطبيعي والتعليمي ليس البحث عنهما من جهة الوجود بحثا عن المحسوسات وما يتعلق بها اي يستفيد الوجود منها بان ذكر ان موضوع بعض التعليميات كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة وموضوع بعضها كالمقدار وان تعلق ذاته بها لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد استنبط مما ذكره في حال الجوهر وفي حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي اذ ظهر منه ان البحث عن جوهريته ووجوده ليس بحثا عما يتعلق بالمادة من حيث انه يتعلق بها وان كان ذاته متعلقا بها وقد عرفت مما ادعاه سابقا في اول الفصل موضوع الخلقي والمنطقي فذكر هاهنا حال موضوع المنطق ايضا بانه من حيث الذات خارج عن المحسوسات ولا حاجة فيه الى ان يوجه لان جهة البحث عن

لكن البحث عن المقدار بالمعنى الثاني من جهة الوجود وانه وجه اي انحاء الوجود وافسامه ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة

لما ذكر البحث ... المحسوسات ... موضوع المنطق من جهة ذاته ... ذكره هاهنا ...

وجوده ليس من حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع الخلقي وحاله اعتمادا على
ظهوره بالمقايسة وههنا قد تمت المقدمة التي ادعاها من ان البحث عن احوال
موضوعات ساير اقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن ان يكون في غير القسم الالهي
من الحكمة بضميمة ما ذكرنا سابقا من ان كونه من الخلقي والمنطقي ظاهر البطلان هذا وقد
قيل في هذا المقام الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون
داخلا في الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن
اينيتها وهويتها في علم آخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان وجه آخر على
اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهي
المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي يقع البحث عن نحو وجودها ليس الا في العقل
ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي
لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذه العلوم النظرية
وليس الا العلم الاعلى انتهى وفيه نظر اما اولا فلما عرفت ان حاصل كلام الشيخ منهجين
ليس على نهج الصدر بل هو منهج واحد واما ثانيا فلانه سواء كان كلام الشيخ منهجين
او منهجا واحدا لا يستقيم ما ذكره من ان الشيخ اراد بيان وجه آخر اما على تقدير كونه
منهجين فلان موضوع المنطق كان داخلا في المنهج الاول حيث قال والعلم المنطقي
كما علمت الخ فهذا الوجه الآخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الاول ولعل مراده
ان المنهج الاول كان تتمته بالعناية التي ذكرها وهذا الوجه بان موضوع المنطق ليس

وان وجوده ماهيه

مما يتعلق

17

مما يتعلق بالمحسوسات فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل هذا الوجه الذي اورده في موضوع
المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الاخر بان يقال جهة البحث عنها من حيث الوجود
وانه اي نحو من انحاء الوجود ليس من جهة التعلق فلا وجه لافراد موضوع المنطق من بينها
وجعله دليلا على حدة الا ان يوجه الافراد باختصاصه بكونه من جهة الذات غير
متعلق بالمادة بخلاف الموضوعات الاخر ويرد ايضا ان هذا الوجه الآخر هو المنهج
الاول بعينه فما وجه افراد موضوع المنطق من الامور التي ذكرها اولا كما تصورت
ان بضميمة البحث مع هذه الامور ايضا ولا يمكن ان يوجه الافراد بان ذاته ليس
متعلقا بالمحسوسات بخلاف تلك الامور لان جهة البحث عنها ليست مما يتعلق بالمادة
لان العدد ايضا من تلك الامور وليس ذاته متعلقا بالمادة الا ان يوجه فرقا
بينه وبين موضوع المنطق لانه قد يتعلق بالمادة وهو لا يتعلق اصلا واما على تقدير كونه
منهجا واحدا فظاهر لا يحتاج الى بيان فافهم يتعاطى ما لا يتعلق من ان المحسوسات
اي يتناوله او يخوض فيه معنى محقق الحقيقة معنى الوجود كانه اراد بالمعنى
المحقق المعنى الذي كان تصوره وثبوته معلوما محققا بالبديهة حتى يصلح لان يكون
موضوعا لهذا العلم كما سيشير اليه ايضا وقد قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج
المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام واللاممتنع واللامعدوم
فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات
في شيء انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لا فرق بين الموجود وما ذكره من الامور اذ الجميع بحسب
المفهوم اعتباري وبحسب الذات موجود وكانه بناء على قواعد واصول التي لا نعرفها

ويرد ايضا ان الجوهر من تلك الامور وليس ذاته من متعلقات المادة وعوارضها بل هو بعيد الوجوه الا ان في الكلام على عرضية الجوهر لما عرفتها فتدبر

الآن وكذلك فقد توجد امور يجب ان تتحد وتتحقق في النفس اي يجب ان
يتعين وتتصور في الذهن والحاصل انه يجب ان نعلم تصورا او تصديقا لانها امور
ضرورية يحتاج اليها في العلوم وهذا دليل آخر على ان موضوع هذا العلم الموجود
قريب من المنهج السابق والفرق بينهما ليس الا بان في المنهج السابق اخذ موضوعات
سائر اقسام الحكمة وبين ان البحث عن وجودها وكيفيته ونحوه مما لا بد ان يقع
ليس موضوعا الا لهذا العلم وليس مما يعمها الا الموجود وههنا اخذ امورا اخر
غير الموضوعات واجرى الدليل فيها على النحو السابق وهذا دليل آخر على ما ذكرنا
من ان ما ذكره الشيخ سابقا دليل واحد مختص بالموضوعات المذكورة اذ لو لم يكن
كذلك لما كان لافراد هذه الامور التي ذكرها ههنا عما ذكره في المنهج السابق على زعم من
جعله منهجين وجه معتد به وقد قيل في شرح هذا الكلام وجه آخر في تحصيل موضوع
الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجوه السابقة ان المبحوث عنه المذكور
فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر
او وجود الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث
عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينها
لكن النفس تحددها وتجعلها بان تميز عنها عن الموجودات والفرق بينها وبين سائر الاعراض
في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينه وبين الوجود لان الوجود
نفسه وجود الموجود وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود
الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا ماهية له انتهى وفيه نظر

كذا في الحاشية تحققها وجودها ... [illegible]

لان

لان الفرق الذي ذكره لا يتم فيما بين هذه الامور التي اوردها الشيخ ههنا وبين موضوعات
المنطق التي اوردها في الوجه السابق لان موضوعات المنطق ايضا امور انتزاعية
اعتبارية وهي مشتركة في العلوم قيل اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم
بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم
او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان
مثل تعريف الادراك لها حركة [illegible]
بعض المقاصد الغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها
حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها ثم لا يتكفل
شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها من الحيثية المذكورة باحد الوجهين الآخرين اذ لو
بحث عنها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت من العوارض
المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان تكون من خواص
موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص به شيء من هذه الامور
فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها
وتحقيق ماهيتها اعم العلوم واعلاها انتهى ومراده باحد الوجهين الاولين الظ
انه ما ذكره الشيخ بقوله فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما يؤخذ حدودها
وعلى هذا ينافي ما ذكره سابقا ولاحقا فلعل مراده بالبحث عن الحدود غير اخذ الحدود
الذي ذكره الشيخ بان يكون مراد الشيخ التحديد بالمعارف ومراده في بيان تركيبها
من الاجزاء وتحقيق ماهيتها بالبرهان فصار الحاصل ان في بعض العلوم تعرف هذه
الامور لكن لا تثبت ان اجزاءها كذا وكذا فافهم وليست من الامور التي

لمن الحد الحدود فيها ... [illegible]

[illegible marginal notes]

يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اي ليست من الامور التي لا تكون صفات
بل ذوات اذ الامور التي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا تكون صفات
اذ لو كانت صفات كان وجودها وجود الصفات للذوات وكان الغرض من هذا
الكلام سوى جعله تمهيدا لما ذكره بعده من انها ليست ايضا من الصفات التي يكون
لكل شيء دفع ما يتوهم ان تلك الامور لعلها لا تكون صفات وعوارض بحيث
عن عروضها لشيء بل ذوات وح لو فرض ان لها احوالا وعوارض يحتاج الى
البحث عنها فينبغي ان يجعل تلك الامور موضوعات العلوم لان يبحث عنها في
هذا العلم الاعلى وهذا التوهم وان كان دفعه الدفع بانه وان فرض ان هذه الامور ليست
صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها وانها اي نحو من انحاء الوجود واقسامه
لا يمكن ان يكون في ساير العلوم الحكمية ولا ايضا يمكن ان يقع فرض ان تلك الامور
موضوعاتها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود موضوع علم الموضوع ولكنه في ذلك
العلم فلا بد ان يقع في علم آخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم بكفالة موضوعية
الموجود ولكن الشيخ تنزل عن هذا وذكر انها ليست من الذوات بل من الصفات
والعوارض هذا وقد قيل الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتأكيد
ودفع التوهمات المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية
للذوات المخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف
بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها ح ذلك التقدير راجع الى البحث
عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير

مستقل

مستقل الوجود ومنشأ هذا الوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليس لها
وجود فاشي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات
فذكر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض غير وجود
موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في
الخارج لكنه غيره في الذهن لانها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ولاجل
هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا
بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في ظرف كان
وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قرره بعيد
جدا لكن ما ذكره اولا في تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية
للذوات المخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مخالفة لا يفهم معناه ولا يظهر استقامته
وكان النسخة التي وقعت الينا مغلوطة او يكون مراده بالصفات الذاتية الذاتيات
حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا وجود الذاتيات للشيء بل لها وجود
الصفات والعوارض وكذا لا يظهر ايضا وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره اخيرا
من انه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود ولا ادري انه على ما حمل
عبارة الشيخ واستنبط منها هذا الاشعار ولا ايضا من الصفات التي يكون لكل شيء
ثم لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه الامور لعلها تكون من عوارض كل شيء فح
يجوز ان يكون تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة الى جعل الموجود موضوعا

وقد قيل اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شي والممكن العام

ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا

في علم من العلوم من الجهة المذكورة انتهى ولا يخفى ان كون الشي من الامور العامة

لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى اثباته لشي الا ان يقال لما كان اكثر الامور

العامة كثيرا ما كذلك فيكفي هذا التوهم ويمكن ايضا دفع هذا التوهم بانه يسلم ان

مهيتها واثباتها بديهية لكن البحث عن نحو وجودها وكيفيته لازم انه كذلك

ولا بد ان يقع ذلك البحث في هذا العلم بضمان موضوعية الموجود ولا يجوز ان

يختص ايضا بقوله حتى يكون البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير ولا يمكن

ان يكون من عوارض شي اي من العوارض الذاتية له لعمومها بالنسبة اليه والا فكونها

العوارض في الجملة لا شك فيه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة قد

اورد عليه انه مناف لما ذكر في البرهان من ان موضوع هذا العلم الموجود والواحد

وانت خبير بان الامر فيه سهل اذ ليس غرض الشيخ انه يجب حتما ان يكون الموجود

موضوع هذه الصناعة بل استحسانا ولا شك ان الموجود اولى بالموضوعية من الواحد

ونحوه وان كان يجوز كون الموضوع هو الواحد ونحوه فما ذكره في البرهان على

سبيل التجويز وما هنا على سبيل الاستحسان ولانه غني عن تعلم مهيته

وعن اثباته اه كانه تتمة للوجوه السابقة وتذييل لها وبدون ذلك لا تتمشى

موضوعيته ولا تفيد الوجوه السابقة كما لا يخفى وقد قيل هذا وجه آخر على ان

موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما

شاملا

20

شاملا لجميع الموجودات المحقق الذات غنيا عن تعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف

الثلثة في شي من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا

يوجد اصلا او لا يعم اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة

اعراضا خاصة له انتهى وانت خبير بان وجوب كون موضوع هذا العلم متصفا

بالصفات الثلثة المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون هذا الوجه وجها على حدة بل

انما يظهر ذلك بملاحظة الابحاث السابقة فالاولى جعل هذا من تتمة سابقه كما ذكرنا

اذ كل منها لا يتم بدون الآخر ثم ما ذكره من ان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد

اصلا اشارة الى ما مر منه سابقا من ان الشي والممكن العام ونحوهما من المفهومات

اعتبارية لا وجود لها وقد مر ما فيه فتذكر ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو

موجود اه قيل كل ما يلحق الشي لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ابعد على

ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشي من عوارضه الذاتية الاولية ولا ينافي

ذلك كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشي كما توهمه بعض اجلة المعاصرين

ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشي لامر اخص فهو

عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير

ومنشا هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص

او توهم ان كل ما يعرض الشي لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك

فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد

منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان

كلها ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضاً على ان يصير نوعاً خاصاً
من انواعه لابد ان يكون لازماً لذاته فالنسبة الى التوهم لا يكون نوعها فكان
الصواب ان يقال العرض الذاتي هو الذي لا يحتاج الشيء في عروضه له الى ان يتخصص
وذلك لا ينافي كونه اخص واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار
وعن العقول وعروض العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان يتخصص بالكم
المنفصل والمتصل اللذين هما نوعان من الموجود وعروض العقل يتوقف
على ان يتخصص بالجوهر الذي هو ايضاً نوع منه فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث
بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع العلم ولما كان المقام لا يصفو عن شوب
شبهة واشكال فلا باس ان يبسط الكلام لايضاح الحال وازالة الاشكال
حسبما يسعه المجال ولا نبالي بان يؤدي الى الاطناب او ينجر الى الاسهاب
الله هو الموفق للصواب فنذكر اولا ما ذكره القوم ثم نبين ما هو الاقرب الى
الصواب في نظرنا القاصر قال غياث الحكماء الناظرون في الكتاب فردوا
ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما سيظهر من
تقسيمه الى اقسام واحوال تلك الاقسام لان كل من تلك الانواع ولكن الطلاق
العرض على كل واحد من تلك الانواع مسامحة واستشكلوا واوردوا الايراد
بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما هو بتوسط انقسامه الى الكم
وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح عرضاً ذاتياً
اوليا مع لزوم اثبات وجودها من وظايف هذا العلم وثانيها ان انقسامه

الى الكم

٢٦

الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطقي وثالثها ان كل
واحد من الوحدة والكثرة والقوة والفعل انما يشمل الموضوع مع مقابله كان كل
واحد من الانواع لكن فما له فصل فجعل الصواب الاولى العرض الذاتي هو الانقسام الى
الانواع وفي الصواب الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي ثم اجابوا اجابات
وارتضاه واستحسنه بعض اجلة المعاصرين القاصرين فقالوا الجواب عن الاول
ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ يريد
ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان يكون الانقسام الى ما تحتها
عرضاً ذاتياً اولياً وهما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا
او طبيعيا وعن الثالث بان الشامل على سبيل التقابل ما يكون شاملاً مع مقابل
واحد واقول الصواب عندي ان اللبس نشاء من الرد والايراد بشيء والكل مبني
على سوء فهم المراد والذي احسب واري ان الرئيس لم يجعل الانقسام الى الانواع
عرضاً ذاتياً بل اشار الى ان البحث عن المعقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع
وانواع انواعها او عما هو بمنزلتها لا لخصوصها بل من حيث انه عام فيكون البحث
من احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلي والجزئي واحوالها بحث عما هو بمنزلة
الاعراض الذاتية للموضوع ولقد تقرر في البرهان انه قد يكون موضوع المسئلة
او بمنزلته عرضاً ذاتياً لموضوع العلم واما ان المعقولات بانواعها بمنزلة انواع
الموجود والكلي والجزئي واحوالها اعراض ذاتية فهذا اوضحنا في كتابنا بما حضر
الرضوان باوضح بيان والان اشير الى الوجه فاقول ان الجوهر والعرض اعتبر

في حدهما الاسمي معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو
الموجود لا في موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود
وانواعهما كانواع انواعه بخلاف ساير ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية
فانه لم يعتبر في حدودها الاسمية ولا في حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى
انه بما حققنا ظهر رد الايرادات كلها واما الاجوبة التي نقلناها فبعض ما فيها
من التكلفات والتعسفات مبنية على مقدمات ممنوعة ومدعيات باطلة معتقدة
وبعد الاغماض والاعراض عن التعرض والاعتراض لا يكاد يتم شيء
منها انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها ان ما قرره الناظر وتبعه من ان الشيخ
جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل
نفس الموضوع منها وما ذكره من ان الموجود لا يحتاج في انه ينقسم الى الجوهر
والكم والكيف الى انقسام قبلها لبيان انها انواع اولية للموجود ولا يشعر
ذلك اصلا بان مراده جعل الانقسام من الاعراض الذاتية وثانيها انهم
بعد ما قرروا ان الشيخ جعل في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام وفي
الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي على ما صرحوا به في الايراد
الثالث فلا يتجه ايرادهم الثاني بان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط
انقسامه الى المعقول الثاني وهو ظاهر الا ان يقال ليس مرادهم لزوم ان الانقسام ليس
عرضا ذاتيا لانه بتوسط الانقسام الآخر بل لانه على ان عروضها ذاتيا لانه
بتوسط الانقسام الآخر وليلزم على الاول عروضها ليس اوليا وبالذات بل بتوسط

الى انه جعلوا كون الانقسام اليهما
بتوسط الانقسام الآخر

عرض المعقول الثاني لكن على هذا لا مدخل في جوابه لما قالوا من ان الشيخ في هذا المقسم
جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا لان المورد لا ينكر ذلك الا ان يقال ذكره
للتوضيح والاستطراد وحاصل الجواب ما ذكره بعد من قولهم وههنا يعرضان الموجود
من غير احتياج الخ وسيجيء بسط القول في هذا الجواب ان شاء الله تعالى وثالثها
انه بما ذكرنا من انه لا يظهر من كلام الشيخ انه جعل العرض الذاتي في الصورة الاولى الانقسام
اندفع ايرادهم الثالث ولا حاجة الى ما ذكروه من الجواب مع ما فيه من التكلف ورابعها
ان ما ذكروه في الجواب الاول ليس بمستقيم اذ لا مدخل في المقام لان يتعرض الشيخ لان
الانقسام الى الاجناس عرض اولي مع كون الانقسام الى ما تحتها عرضا ذاتيا وكان
الكلام في العرض الذاتي فالظاهر اذن من سياق الكلام ان غرضه من نفي الاحتياج في
الانقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبله ان يبين انه من الاعراض
الذاتية المطلوبة في العلم حتى يصح جعله من مطالب هذا العلم سلمنا ان غرض الشيخ
ما ذكروه لكن خلاصة الايراد باق بحاله لان الشيخ ذكر ان مطالب هذا العلم الامور
التي تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط فاذا كان التقسيم الى الانواع مشروطا
بالتقسيم الى الاجناس فلم يصح ان يكون من مطالب العلم ولا ينفع ما ذكروه في الجواب ولو زادوا
في الجواب ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى الانواع ايضا كان الانقسام
الاول ليس مشروطا فكذلك الثاني فعلى تقدير صحته كان هذا كافيا في الجواب ولم
يحتج الى ان الشيخ اراد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم لذلك ان لا يكون
الانقسام الى ما تحتها عرضا ذاتيا وخامسها انه بما حققه غياث الحكماء الا يندفع

الايرادات كلها بيانه ان حاصل ما حققه لبس الا ان غرض الشيخ لبس ان انقسام
الموجود الى الانواع عرض ذاتي له بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود لان المقولات
انواع له ومن المقرر في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع وكذا البحث عن الكلي والجزئي
ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتية لانها من عوارضه الذاتية وقد يعترض ايضا بانه قد يبحث
في العلوم عن احوال العوارض الذاتية لموضوع العلم فهذا البحث ان صح لئن يكون موضعها
هذا العلم وليس ما نحن بصدده وانت خبير بانه بمجرد هذا التقسيم مادة الاشكال باقية اولا
فلان الاشكال الذي كان باعتبار ان الكلية والجزئية ونحوهما ليست من العوارض الذاتية
للموجود باق بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو ظ فيحتاج الى الجواب آخر واما ثانيا فلانه خلط
البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية بالبحث عن وجود نوعه
وعوارضه الذاتية والكلام ههنا في البحث الثاني بيانه ان ما تقرر انه قد يكون موضوع
المسئلة نوع موضوع العلم او عوارضه الذاتية هو ان يجعل النوع او العوارض الذاتية
موضوعا ويثبت له احوال فهذا مما جوزوه وما نحن فيه ليس كذا اذ الكلام في انه
يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر والكم والكيف مثلا ولا يمكن لئن يكون المسئلة ان
الجوهر او الكم موجود للوجوه الثلثة التي نقلناها عن غياث الحكماء آنفا عند شرح قول
الشيخ وسنبين لك عن قريب ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم
وح لا بد اما ان يجعل المسئلة ان الموجود جوهر مثلا او الموجود منقسم الى كذا وكذا فلا
بد ان يثبت ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتي للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه
لا يسمن ولا يغني من جوع ويرد عليه ايضا انه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان لتعرضه

لان انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف لا يحتاج الى انقسام آخر قبله اذ لو كان
تلك الامور نوع النوع ايضا لما كان مخلا بالمقصود اذ كما انه يصح ان يجعل موضوع المسئلة
نوع موضوع العلم كذلك يصح ان يجعل نوع نوعه كما صرح به نفسه والحاصل ان محصل الاشكال
ههنا ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به ما يلحق الشيء من غير شرط
اخص كما هو ظ كلام الشيخ ههنا فيلزم ان يكون لازما للموضوع ولا يجوز ان يكون اخص منه
فيشكل الامر في المحمولات الخاصة كالجوهر في بحثنا هذا وغيره مما لا يخفى ولو جعل الجوهر
ليس محمولا بل الانقسام فيرد لان الانقسام الى الانواع التي تحت الاجناس بشرط تحقق
الانقسام الى الاجناس فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا ويبطل ايضا تمثيل الشيخ للعرض الذاتي
بالمستقيم والمستدير للخط على ما نقلناه سابقا عن بعض اجلة المتاخرين ولئن كان المراد
انه ما لا يحتاج الموضوع في لحوقه الى تخصص ولا يمنع ان يكون اخص فيرد ان انواع الجوهر
والكم مثلا يحتاج الموجود في لحوقها له الى التخصص وكذا الكلي والجزئي ونحوهما الى غير ذلك
مما لا يحصى في هذا العلم وفي سائر العلوم وان اريد انه لا يحتاج الى التخصص تخصصا عرضيا
كتخصص الجسم باستعداد الحركة والسكون وبدن الانسان بحيثية الصحة والمرض وبذلك
يفرق بين كون علم جزء العلم وبين كونه فرعا له بان نوع الاحوال التي تعرض موضوع العلم
مع التخصيصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم وجزء منه كاحوال النبات والحيوان
والانسان بالنسبة الى علم الطبيعي وما كان عارضا له بعد تخصيص عرضي فهو فرع وتحته كالطب
الذي يبحث عن احوال بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية لما كانت عرضية
بالنسبة الى بدن الانسان كان العلم الباحث عن احواله من هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزء

ولذلک جعل الطبیعی ایضاً فرعاً للالهی لا جزءاً منه لان تخصیص موضوعه بامر عرضی فینبغی مع
قطع النظر عن ان مفهوم الموجود الذی هو موضوع الالهی لیس تخصیصه بشیء تخصیصاً
ذاتیاً و بناء الکلام علی انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود وانواعها
انواع انواعه کما اشار الیه الشیخ و جروا علیه فی هذه المباحث نقول ان موضوع
الطبیعی وان کان تخصیصه بامر عرضی و مع ذلک تکون الاحوال المبحوثة عنها لیست داخلة فی
العلم الالهی الذی موضوعه الموجود بل فرعاً له لکن موضوع الریاضی هو المقدار المجرد عن
المادة لیس تخصیصه تخصیصاً عرضیاً بل تخصیص الموجود الی حد ینتهی الیه تخصیص ذاتی
علی ما جروا علیه ههنا فیلزم ان یکون الریاضی داخلاً فی العلم الالهی لا واقعاً تحته
وایضاً یلزم ان یکون مباحث الکلی والجزئی ونحوهما خارجاً عن هذا العلم لانه عروض منها
یحتاج الی تخصیص الموجود بالمعقول الثانی وهو تخصیص عرضی علی ما هو المتعارف ههنا
ولو قیل ان المراد بالعرض الذاتی ههنا ما هو مصطلح البرهان من کونه داخلاً فی حد الموضوع او
کون الموضوع او جنسه داخلاً فی حده لا یستقیم ایضاً اذ کثیر من محمولات العلوم بل اکثرها علی الظ
لیس کذلک مثلاً فیما نحن فیه الکلی والجزئی ونحوهما لیس کذلک اذ لیس شیء منها داخلاً فی
حد الموضوع ولا الموجود او جنسه داخلاً فی حده وکذا لا یمکن ان یکون المراد بالعرض الذاتی
العرض الذی لا یکون له واسطة فی العروض کما لا یخفی والذی یخطر بالبال فی حل
الاشکال ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه الذاتیة وافراد بعض العلوم
عن بعض لیست مباحث عقلیة کان بناؤها علی مقدمات قطعیة وقیاسات یقینیة بل
مباحث اصطلاحیة و بناؤها علی مقدمات استحسانیة وعلی هذا نقول اذا کان علم موضوعه عام

لعلم

لعلم وکان له انواع واقسام وکان لبعض انواعه واقسامه مما لیس له احوال کثیرة و عوارض
غفیرة ومباحث متشعبة ومطالب متفننة وکان لبعض انواعه مما له ذلک اما مطلقاً
اما مقیداً بقید فکان الانسب ان یجعل احوال البعض الاول من جملة العلم الذی موضوعه
ذلک المعنی واحوال البعض الثانی علماً آخر واقعاً تحته فالقوم کانهم صنعوا کذلک وبنوا
الامر فی هذه المباحث علی ذلک مثلاً الموجود الذی هو موضوع العلم الالهی له انواع و اقسام
کثیرة و وجد لبعض الاقسام منها ذا مباحث کثیرة کالجسم الطبیعی مقیداً بالحرکة و
السکون والعدد والمقدار من دون تقیید والنفس الناطقة من حیث کونها مبدأ عمل او
الافعال والاعمال من حیث تؤدی الی صلاح المعاش والمعاد والمعقولات الثانیة من حیث
توصل الی المجهولات فجعلوا الکلام فی هذه المباحث علماً برأسه واخرجوه من العلم الذی موضوعه
الموجود ومباحث لبعض الاقسام الاخر لما لم یکن کذلک ادرجوها فی ذلک العلم فلذلک
صار مباحث المفارقات ونحوها من جملة ذلک العلم وقس علیه حال الطبیعی والطب فان
لبعض انواع الجسم الطبیعی الذی هو بدن الانسان من حیث الصحة والمرض لما کان له احوال
کثیرة فانهم جعلوها علماً برأسه وافردوه عن الطبیعی وواقعة تحته بخلاف مباحث الحیوان
والنبات فی الانسان لا من هذه الحیثیة فانهم جعلوها من اجزاء الطبیعی وح فالعرض الذاتی
لمفهوم الموجود الذی یبحث عنه فی العلم الالهی یجب ان یعرف بانه الذی لا یحتاج الموجود
فی لحوقه له الی ان یتخصص تخصصاً صار به موضوع الطبیعی او التعلیمی او الخلقی او المنطقی
ولا یضره احتیاجه الی التخصص سوی ذلک کعروض العقل المحتاج الی التخصص بالجوهریة وعروض
المقدار والعدد المحتاج الی التخصص بالکم المتصل والمنفصل وقس علیه حال مباحث الطبیعی مثلاً

فما كان من العوارض التي يعرض الجسم الطبيعي من دون حاجة الى تخصيص بحيث يصير موضوعا
للطب اي علم آخر من فروع الطبيعي كان من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي وكان يجب ان
يبحث عنه في الطبيعي وما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصيص كان خارجا
عنه وموضوعه العلم الذي ذلك المخصص موضوع له اي عروض الكلي والجزئي ونحوهما
محتاج الى تخصيص الموجود بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق فيجب ان يكون البحث
عنها خارجا عن العلم الالهي لان موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطلقا بل من
حيثية الايصال وعروض الكلي مثلا للوجود ولا يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني
مقيدا بهذه الحيثية بل به مطلقا وعلى هذا يرتفع الاشكال من دون تكلف وكان قول الشيخ
فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ناظرا الى ما ذكرنا فاحفظ هذا فانه يخلصك من كثير
من التشويشات التي في هذا المقام في كلام الاقوام   ولبعض هذه الامور لم
كالانواع اه اما قال كالانواع لان مفهوم الموجود ليس بالنسبة اليها ذاتيا بل عرضيا
فانه مقول بالتشكيك بالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع فكان وجهه انها معان محصلة
يحصل من تحصيل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فكانها انواع لها بخلاف ما سيذكر
بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما فانه لا يحصل من تخصيص الموجود لها وتحصله في ضمنها
حقيقة محصلة موجودة فليست بمنزلة الانواع وقد نقلنا عن عبارات الحكماء وجها
آخر لكون هذه الامور بمنزلة الانواع دون الامور التي سيذكر وقد قيل قد علمت ان
فصول الجنس وانواعه بحسب القسمة الاولى من العوارض الذاتية فلذلك الاجناس العالية

[illegible]

اعني المقولات العشر التي طبيعة الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية التي
الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي له كالانواع ولم يقل انها الانواع
له لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول
الكلي لافراده لان هذه المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي
تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية لشيء ولا ذا ماهية ولا له صورة في الذهن
مطابقة له حتى تعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صرف الانية
الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده التي هي الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر
الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان و
غير الحيوان ثم الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه من الامور م الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر   وكذا الانقسام الى الحيوان وغيره م
انما العرض الذاتي اقسام الجوهر مثل قابل الابعاد ومقابله انتهى ولا يخفى ان ما ذكر
ان الوجود لا ماهية له ولا صورة في الذهن فامر وراء طور العقل ولا يصل اليه افهامنا
وليت شعري انه اذا لم يكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه في
هذا الكلام بكثير من الاحكام من كونه بلا ماهية وبلا صورة في الذهن وعدم عروض
الكلية والجنسية له وكونه شبيها بالذاتي والجنس وكونه ذا افراد وخارجا عن حقيقة
افراده الى غير ذلك على ان الكلية ليست الا كون الشيء ذا افراد وان اراد ان الحاصل
في الذهن ليس كنهه بل وجهه فعلى تقدير تسليمه نقول ليس الكلام الا في هذا الوجه
الذي نفهمه من الوجود وما يقولون انه موضوع هذا العلم ليس الا هذا المفهوم ولا شغل

لنا بما هو كنهه ومصداقه ولا شك ان هذا المفهوم مما يصح اتصافه بالكلية ونحوها
فقد انهدم بنيان ما ذكره وما قاله من ان انقسام الموجود لما كان الى المقولات
انقساما اوليا فكانت عوارض ذاتية له فقد مر ما فيه من لزوم عدم كون المقولات
الى انقسام الوجود اليها انقسام ثانوي بامرين اعراضا ذاتية فينبغي ان لا يبحث
عنها في هذا العلم مع انه يبحث عنها وقد عرفت وجه الخلاص عنه فثبت
وبعض هذه له كالعوارض فقد مر وجه عدم كون هذه الامور بمنزلة الانواع واما
جعلها بمنزلة العوارض لا العوارض مع ان الحق انها عوارض حقيقية فلعله
راعى فيه موافقة القسمين في التعبير عنهما فلما قال في القسم الاول كالانواع
قال هاهنا كالعوارض وهذا ليس ببعيد من دأب الشيخ وعدم مبالاته بامثال
هذه الامور او نقول ان المتبادر من المعروض ان يكون امرا حقيقيا متحصلا والموجود
لما لم يكن كذلك فكان هذه الامور بمنزلة العوارض له وقد قيل كون هذه الامور كالعوارض
للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما
يصدق عليه الموجود لا يخلو عن دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فلان العوارض
كما سبق من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما
ولان العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عرضها للماهيات
الموصوفة بها بحسب التحليل والاعتبار انتهى ولا يخفى ما في قوله ولان العوارض
الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما اما اولا فلان هذه الامور ايضا من الامور الانتزاعية
التحليلية واما ثانيا فلان بعض الامور التي ذكرها الشيخ هو الكلية والجزئية فكيف يصح .

هذا الكلام

27

هذا الكلام في توجيهه القول بان ما ذكره الشيخ هو الكلي والجزئي لا الكلية والجزئية
فلعل الاولى ان من الامور التحليلية الانتزاعية عنده دون الاخيرين فعلى هذا ينبغي
الايراد اشد ايضا مما لا يجد له محصلا وليت شعري لم لم يقل هاهنا ايضا على قدر
ما ذكر في سابقه ان الوجود لما لم يكن له صورة في الذهن فلا يعرض له الكلي والجزئي
ونحوهما حقيقة فلذا قال انها بمنزلة العوارض ولعله لعدم جريان هذا الوجه في
الواحد والكثير والقوة والفعل اذ ليست من العوارض الذهنية لم يتعرض لهذا
الوجه هاهنا فتأمل   ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود ذاتيا فان عبارة الحكماء
اقول لقائل ان يقول وجه ورود هذا الايراد غير ظ فان الموضوع هو الموجود مطلقا
على ما قرره وظ ان اثبات مبادي الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود
المطلق فلم لزم البحث عن مبادي الموضوع الممنوع فلزوم الامر الممنوع ثم
لا يذهب عليك ان هذا ليس هو الجواب الذي سيشير اليه قوله ثم المبدأ ليس مبدأ
للموجود كله اه وبون بين الامرين ثم اقول لتوجيه السؤال وتحريره وجوه منها انه
اذا كان للعلم موضوع له افراد لم يجز اثبات جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزام
اثبات الموضوع اذ لا وجود له الا في تلك الافراد ولعله اراد بالموجودات في قوله
لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات جميع الموجودات حسبما يفيده الجمع المحلى باللام
فيتم التقريب ويظهر وجه قوله لان البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن
مباديه وبهذا يظهر وجه الجواب الذي اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدأ اه انتهى
ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان كل علم له موضوع كلي يكون البحث عن افراد الموضوع

اما كلياً او جزئياً بناءً على ما تقرر ان القضايا الطبيعية ليست معتبرة في العلوم
فهذا العلم مثلاً لما كان موضوعه الموجود المطلق كان مسئلته اما كل موجود كذا
او بعض الموجود كذا وعلى هذا فالظاهر ان قولهم ان في العلوم لا يبحث عن مبادي
الموضوع بل عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن مبادي الموضوع افراده التي هي
موضوعات المسائل بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها فاتجاه الايراد
ح ظ مسلم ان مراده انه لا يبحث في العلم عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن
نقول ان مفهوم الموجود ايضاً من الموجودات غاية الامر ان يكون موجوداً ذهنياً
فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدا مفهوم الموجود ايضاً
اذ ليس اثبات مبدئية تلك المبادي مختصاً بالموجودات الخارجية بل هي مبادي للموجودات
ذهنية او خارجية فيلزم الامر المحذور ومنعه غير مسموع ولو فرض ان البحث عن
الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني وان اثبات مبادي الموجودات مختص بالموجودات
الخارجية فلا شك ان كون الخارج ظرفاً لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له والبحث
عنه لا بد ان يكون بهذا الاعتبار ان لم يكن باعتبار اعم منه وظاهر ان المبدا مبدا
لذلك المعنى ايضاً اذ بسبب الواجب تعالى صار الخارج ظرفاً لنفس مفهوم الموجود وكما لم
يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلاً اي كون الخارج ظرفاً لوجوده
في العلم كذلك لا يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفاً لنفسه ايضاً
اذا كان البحث عنه بهذه الجهة اذ العلة مشتركة والتقريب مشترك فعلى هذا ايضاً
يتجه الايراد وكلام الفاضل التفتازاني لا يتجه ما ذكره من عدم اتجاه الايراد ولا يخفى انه على الوجه الثاني

لا يتجه الجواب الذي من الشيخ اذ المبدا وان لم يكن مبدا لكل الموجودات لا شك انه
مبدا لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفاً لنفسه بل
باعتبار الوجود الخارجي ايضاً عند من يقول بوجود الوجود في الخارج فح لا يتم الجواب فاما
ان يقال ان الشيخ لعله لا يرى هذا الامر مفسدة بل المفسدة عنده اثبات مبادي
افراد الموضوع اذ هي الموضوع الحقيقي في المسائل ولعله لا يخلو عن تكلف او يقال
السائل والمجيب لما كان هو نفسه فهو اعرف بقصده فلعل كان سؤاله على النحو الاول
لا على النحو الثاني وكانه لم يتفطن بهذا النحو من السؤال وسيذكر اشارة الى الجواب
عن هذا النحو ايضاً هذا ثم نقول في توجيهه وتحريره الذي ذكره للسؤال خبطاً ظاهراً لان
ما ذكره انه المستلزم للمحذور المذكور هو اثبات جميع افراد الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي
جميع الموجودات لا يستلزم اثبات جميع افراد الموجود بل هو اثبات بعض افراده التي
هي تلك المبادي ولا محذور اذ يجوز ان يكون البعض الذي غير محتاج الى الاثبات
بل يكون بديهياً فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي هو المحذور المذكور لا يقال ان
اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ العلم بالمسبب
لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرر عندهم فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات
بالبرهان يلزم ان يكون اثبات جميع الموجودات بالبرهان ضرورة توقف اثباتها
على اثباتها لانا نقول قد خصصوا هذه المقدمة بالمحسوس والبديهي وظاهر ان كثيراً من الموجودات
محسوس بديهي فلا حاجة في العلم بوجوده الى العلم بوجود مبدائه هذا وقد قيل في المقام منشأ
هذه الشبهة انما الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والفرد والخلط بين الطبيعة من حيث هي

والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة
من حيث هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم ان يكون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة لتقدم
الواحد بعينه على نفسه فان من شرط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم
انتهى وبما قررنا ظهر ما فيه ايضا ثم لا يخفى ان قوله ولا ايضا يلزم الخ مما لا دخل له
بالمقام بل كان الصواب ان يقول ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ
كون الطبيعة من حيث هي هي ايضا ذات مبدأ ولعله لم يقل هذا بناء على الظهور ولما
ظهر من كلامه ان الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ وكان الظاهر ايضا انها مبدأ فيتوهم في المقام
دور فتعرض لدفعه بهذا القول ولا يخلو عن بعد والجواب عنه ان النظر في المبادي
قيل هذا هو الجواب الحق المبتني على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث
عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها
من العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود
ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدأ وكون الموجود المطلق
مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ فاعليا لنفسه لان كون
الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق
ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين كما سيظهر من مباحث الماهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة فلانه لا شيء محققا اعم من الوجود المطلق حتى يلحقه
كونه مبدأ فاعليا وغائيا او ماديا او صوريا بالحقيقة اوليا ويلحق بتوسط للموجود المطلق
فيكون كونه مبادي من العوارض العامة واما كونها من العوارض الذاتية فليس لحوقه

اياه بتوسط امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق
لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء
لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه يكون في العلم
الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق
في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى انتهى وفيه نظر لان المراد بالموجود
المطلق الذي يقول ان البحث عن مباديه بحث عن لواحقه وعوارضه اما الطبيعة
الذاتية المشتركة بين الموجودات او مفهوم الموجود المطلق المشترك بينها اشتراكا
عرضيا ولا يصح الاول اذ لا طبيعة مشتركة كذلك ولا الثاني اذ لا يصح ما قال انه
يمكن تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود اذ لا يمكن
تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ حتى في الواجب تعالى ايضا اذ تحققه في الواجب
يفتقر الى الواجب تعالى الا ان يكون الموجود المطلق عنده معنى آخر غيرهما بناء
على اصوله وعقائده التي تفرد بها ويكون مخالفا لما هو المتداول عند الجمهور
وايضا الظاهر ان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق لا يتوقف الى انه يمكن تحققه من
افتقار كما في الواجب تعالى اذ لو فرض معاذ الله صحة التسلسل وعدم الانتهاء الى الواجب
لكان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق باقيا بحاله كما سيعترف به هذا القائل
نفسه بعيد هذا ومما يؤيد ايضا ان نظر الشيخ الى هذا انه لم يقل ان ذا المبدئية
عارض للموجود بل قال ان المبدئية عارضة له وكلام هذا القائل انما يستقيم
على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية كما لا يخفى فالصواب في توجيه

[illegible] ذي المبدئية [illegible] المبدئية [illegible] الكلام [illegible] عثمان [illegible]

كلام الشيخ بمجرد ما ذكره نفسه من ان المبدئية ليست مقومة للموجود المطلق وهو ظ ولا
ممتنع حصولها فيه وهو ايضا ظ فيكون من عوارضه ولواحقه ولا حاجة الى انه ايمكن
تحققه بدون المبدا اصلا وانت خبير بانه لا يختلف الحال في سواء فرض الكلام في
المبدئية او ذي المبدئية هذا ثم جعله كلام الشيخ جوابين على وفق ما جعله غياث الحكماء
لان مفهوم ذي المبدئية ظ انه ليس مقوما للموجود ولا ممتنع الحصول فيه
ايضا كما ظهر مما نقلنا عنه منظور فيه ايضا اذ الجواب الاول لا يلائم وجه تسميته مادة
السؤال اذ السؤال كان حاصله ان البحث عن مبدا الموضوع غير صحيح فالجواب بان
المبدئية او ذا المبدئية عارض من عوارض الموجود ومن لواحقه لا يجدي في المنع على
اي وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع والبحث الذي منعوه عن مبادي الموضوع لا
يلزم ان يكون بعنوان ان مبدا الموضوع موجود كيف ولا يتصور في شيء من العلوم ان
يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو اذ ليس في علم حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه
فيحتاج الى المنع منه بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم كان ايضا بهذا
النحو اي ان الموضوع او فرده ذو مبدا كذا ونحوه فظهر ان كون المبدئية او ذي المبدئية
عارضا من عوارض الموجود ولاحقا له لا يدفع كون البحث الواقع في هذا العلم بحثا
عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو المم منه فلا بد من تتمة ما جعلوه جوابا ثانيا بان يكون
المم منه هو البحث على وجه خاص وما هو الواقع فيما نحن فيه هو البحث على وجه آخر كما سيجي تفصيله
لكن ش اي الشيخ فان قلت فعلى هذا اي حاجة الى ما جعلوه جوابا اولا قلت الحاجة اليه
ظاهرة اذ صحة هذا البحث في هذا العلم انما يتوقف على امرين احدهما كونه بحثا عن العوارض
الذاتية حتى يصح البحث عنه في هذا العلم والثاني عدم كونه بحثا عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم

واما ذكر لكن لا يتوقف على ... لان البحث عن المبادي يتصور على وجهين ... والوجهين ممنوع في تلك العلوم ... من العوارض لا يتصور في سائر العلوم لان ذا المبدئية ... في سائر العلوم ... ويتصور في هذا العلم لانها من العوارض الذاتية ... فظ وامتناع البحث عنه ايضا

على هذا الوجه ينبغي ان يحمل الجواب الاول على الثاني ...

من المنع عنه فقد تبين الآن في بادي النظر ان هذا البحث يتحقق فيه الامران فلزم ان يتبين الكبرى
بل يحقق فيه الامران جميعا او لا نعرض لان في الحقيقة بحث عن المبدئية والمبدئية عارضة من
عوارض الموجود ثم ذكر انه لا يؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الذي هو المم عندهم وبهذا
ظهر عدم تامية الجواب الثاني ايضا بدون الاول فافهم فلعل غيره لم يوفقا اوليا هذا مشعر
بان المراد بالعرض الذاتي ههنا ما لا يكون له واسطة في العروض ثم المبدا ليس مبدا
الموجود وكله اه اي ان المم عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل بل اما
بعضه فلذا وما نحن فيه كذلك اذ المبدا الذي في هذا العلم ليس مبدا لجميع الموجودات بل لبعضها وفي
لا حجر في اثباته كما هو الشائع في سائر العلوم وقد عرفت سابقا ان البحث لو كان بعنوان ان
لا يجوز ان يبحث على اثبات مبادي افراد الموضوع فهذا الجواب مستقيم اما اذا كان البحث انه
لا يبحث عن مبادي اصل مفهوم الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا لازم في هذا العلم لا محال
لا انكار فيه فلا بد في الجواب ان يقال الممنوع هو البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي
اصل الموضوع لكن فيه تكلف اذ الظاهر انه لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا يلزم ان يكون
الثاني ايضا كذلك والحق الذي لا محيد عنه ان يقال انك قد عرفت سابقا ان ما سلف ما يذكر في
في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه ومما يتعلق بالبحث عنه على الاستحسانات والمتعارفات
لا الامور البرهانية القطعية وعند هذا نقول ما يلزم رعايته البتة ولا يجوز اهماله اذا كان
علم يكون فوقه علم آخر فلا بد ان يكون موضوعه اما بديهيا او ماخوذا بعنوان التسليم من
صاحب علم هو فوقه ثم ان كان له مباد اما فاعلية او غيرها فيجب ايضا استحسانا ان
ان لا يكون البحث عنها في هذا العلم بل فيما فوقه وكذا اذا كان المبدا مبدا لجميع موضوعات

مسائل هذا العلم سواء كان مبدأ الاصل مفهوم الموضوع او لا لا يحسن البحث عنه في

هذا العلم بل فيما فوقه واما اذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم الذي نحن فيه

فغاية ما فيه ان يكون مفهوم موضوعه بديهيا كالموجود حتى يصح البحث عنه من دون

حاجة الى آخر واما اذا كان له مبدأ فاعلي او غيره او كان لجميع افراده وموضوعات

مسائل علة مبدأ كذلك فلا حرج في ان يبحث عنه بعنوان جعل الموضوع موضوعا و

المبدئية او ذي المبدئية محمولا وعند هذا ظهر انه اذا فرض معاذ الله صحة التسر وكان

كل موجود له مبدأ يصح البحث في هذا العلم عن تلك المبادي بعنوان ان كل موجود له مبدأ

او نحوه وعند هذا يندفع الاشكال بالكلية وليت شعري ما بالهم يضيعون على انفسهم

الى لا اصل لها
في هذه الابواب ويتعبون في تصحيح هذه الامور سوى الشهرة بينهم لو كانت وهم يكونون

التكلفات والتعسفات الواهية ومع ذلك لا يتم الامر بالاخرة ولا يصل الى ما يخرج عن

الاشكال ويبقى الحال مشوشة مختلفة فلم لا يتبعون ما يحكم به العقل الصريح فيجوزون

ما جوزه ويمنعون ما منعه حتى ليستريحوا من تلك المتاعب ولا يلزمهم سلوك تلك

المذاهب ثم قيل في شرح هذا الكلام هذا جواب آخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص

ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادئ وبين كون الموجود

المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادئ وهذا التخصيص لا يخرج عن التكلف فان البحث

عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد

بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على

وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه

كون

كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد والافراد كلها او البعض

منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي

هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل

الى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والذي يمتنع البحث عنه في

العلوم عن مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لا مبادي افراده وههنا

لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية له لانه بسيط انتهى

وقد عرفت حال كونه جوابا آخر ثم ما ذكر من ان البحث عن مبادي الموجودات وقع على

وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات محتملا لان يقال في المقام

ان مراد الشيخ ان المبادي التي وقع البحث عنها انما هي مبادي لبعض الموجودات والذي يمتنع

البحث عنه في العلم مبدأ جميع افراد الموضوع ولا يلزم من ذلك ان يكون البحث عن

المبادي مقيدا بكونها مبدأ لبعض الموجودات وهو ظاهر وكذا ما ذكره من العلاوة ايضا لا محصل له

على ما ذكرنا وايضا لا يظهر ان قوله فان كون الخ تعليل لاي شيء فلعل الفاء للتعقيب و

الغرض دفع ما يتوهم ان المبدأ كيف يمكن ان يكون من العوارض وايضا قد عرفت

انه لا يجد العقل فرقا بين البحث عن مبدأ نفس الموضوع وعن مبدأ جميع افراده في عدم

جواز البحث عنه في العلم بل الظاهر ان الشيخ ايضا قائل بعدم الجواز لما مر من ان المسئلة لا

بد ان يكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن الافراد فكما ان وجودها لا بد ان يكون

مسلما فكذا يكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره من ان الموجود المطلق لا مبدأ له انما

المبدأ للافراد فان يصعب على الفهم لان جميع افراد شيء اذا كان معللا فعدم معلولية

من عوارض الطبيعة وكلا الافراد الموجودة كلا او بعضا
من عوارضه فكذلك من مبادي الوجودات كلها

ذلك الشيء مما لا معنى له الا ان يقال ان عدم معلولية ما به على ان المعنى الكلي في نفسه لا معنى
لا معنى لاحتياجه الى العلة سوى احتياج فرده وعلى هذا لا يكون لشيء من الموضوعات
الكلية مباد فالقول بانه لا يجوز البحث عن مبدأ موضوع العلم يرجع الى انه لا يجوز
البحث عن مبدأ جميع افراده وهو الذي ذكره الشيخ فبطل ما ذكره الفاضل والقول بان الوجود
وغيره في هذا المعنى بان الوجود يتصور فيه كون افراده معللة مع كون نفسه غير معللة
فلا تجد اليه سبيلا ولعله يستقيم على اصوله التي لا تصل اليه عقولنا ولا وجه ايضا لقوله انه لا
ماهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان يقال لا يجوز البحث عن ماهية الوجود حتى يقال انه لا ماهية له
بل عن الوجود وايضا البساطة لا يستلزم عدم الماهية اذ لا يعتبر في الماهية التركيب ولو قيل
ان نفي الماهية لاجل نفي المبدأ اذ العلية تكون للماهيات عنده فنقول على هذا مع كونه خلاف
ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان افراد الوجود عنده وان كانت وجودات الا
ان لا يكون لها ايضا مباد كالنفس مع انه اعترف بان له مباد وان كانت ماهيات
فكيف يصح ان يقال ان الماهيات افراد الوجود وهي عارضة للوجود ويدل على انه جعل المستقل
لبعض الموجود وعقل مثلا لان لبعض الوجود مبدأ وذو مبدأ وهذا ايضا مستقيم بل هو الظاهر
ويصح ان البحث عن عوارض الموجود لان العقل مثلا عارض للموجود لانه خارج عنه
محمول عليه وهو معنى العارض لكن كان الظاهر من كلامه ان مراده الشيخ فافهم
ولو كان مبدأ الموجود كله اه قيل هذا اذا كان المبدأ واحدا بالعدد وانت تعلم
ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان الكل موجود
مبدأ لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدأ لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض

الا انه لم يمكن هذا ايضا على اصوله ثم ما ذكره من ان المبادي لافراد الوجود م

افاضل المتأخرين حيث قال وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان
التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف
على ايجاده لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق
موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه آخر ليس للموجود المطلق من حيث
هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب لذاته
واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور
واقول ان الدور الذي يستلزمه الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء
بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا على
نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل لان
اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في
صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد الا ترى ان
ذلك ان الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولك الدجاجة من البيض
والبيض من الدجاجة ليس بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان
لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لا من هذه
الحيثية فكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ ان
اراد به ان لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير لازم من فرض ان
كل موجود له مبدأ والا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد انه ليس للموجود بهذه
الحيثية مبدأ فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق ينقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق في

على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود والمعدوم وان لم يصدق عليه ولا تنقسم تقييد الاطلاق او العموم كما لا يخفى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله هذا اذا كان واحدا بالعدد واما لا اتحاد له اصلا لان حاصل الايراد الذى كان الشيخ فى صدد جوابه هو انه يبحث فى هذا العلم عن اشياء هى مبادى الموجودات كالواجب تعالى والعقول مثلا وقد تقرر انه لا يبحث فى العلم عن مبادى موضوعه فلا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم الموجود فاجاب الشيخ بان هذه المبادى ليست مبادى لجميع الموجودات والا لزم ان يكون مبادى لنفسه مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات كان مبدا لنفسه ايضا والبحث عن مبدا بعض افراد الموضوع جائز فقل لى عند هذا اى وجه لهذا الايراد عليه والحاصل لكن بناء كلام الشيخ على الواقع ولكن المبادى التى يبحث عنها فى هذا العلم سواء كان بعنوان بعض الموجود واجب او عقل مثلا او بعنوان ان بعض الموجود مبدا وذو مبدا او الواجب تعالى او العقل مبدا من المبادى التى مبادى لبعض الموجودات لا كلها اذ لو كانت مبادى لكلها لزم مبدئية الشى لنفسه وهذا واضح لا سترة به ولا تحصل فى لكن لو سلم انه اذا فرض قولنا ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشى مبدا لنفسه فهو فى العجب انه ظهر من كلامه فى الحاشية السابقة انه جعل المسئلة فى هذا المقام الموجود واجب او عقل مثلا مع انه توهم هذا البحث الذى اورده ههنا فى كون البعد بكثير كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشتباه الذى نسبه الى بعض افاضل المتاخرين ولعله كد اذ بناء كلامه على المقدمة التى ادعاها فى ذلك المقام وعلى تلك المقدمة يتم كلامه من غير لزوم اشتباه ولما كان ذكره ههنا خارجا عن المقصود لم نتعرض له واما ثالثا فلان كلامه مراد

الذى

[margin: لعل الظاهر لا يكون غيران وتحقيق ان يكون من المبادى من ابناء ... من اللبنات او للتسلسل]

الذى اورده بقوله واقول ليس الا الاعتراض الذى نقله عن بعض معاصرى الفاضل المذكور وليس ايرادا على حدة اذ مراده انه لا يلزم الدور المستحيل بل انما يلزم التسلسل الا ان يقال مراده انه ايراد على حدة بل اراد توضيح ما اورده المورد وتفصيله واما رابعا فلانه مع قطع النظر عن كون كلام الفاضل المذكور مبنيا على المقدمة التى اوردها نقول لنا ان العاقل قايل بان الموجود من حيث هو لا مبدا له فمراد الفاضل المذكور بالموجود المطلق هذا المعنى واذا لم يكن له مبدا ثبت وجود الواجب بالذات كما ادعاه وما ذكره من انه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدا ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لا وجه له لانه ما ادعى ان عدم كون الموجود المطلق ذا مبدا انما يلزم من الفرضين المذكورين بل ادعى انه لا مبدا للموجود المطلق وبذلك يثبت وجود الواجب وهو كذلك على زعم العاقل فلا ايراد نعم طريق البحث عليه ان يقال انه اذا ادعى ان الموجود المطلق لو كان له مبدا يلزم تقدم الشى على نفسه هذا اللزوم حق ولكن كان الموجود المطلق لا مبدا له لانه لا يلزم من الفرضين المذكورين ويمكن دفع البحث بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق الذى اعترفتم بانه لا مبدا له يصح لنا ان نقول انه لو كان له مبدا يلزم تقدم الشى على نفسه لان الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود اذا كان له مبدا يلزم ان يكون ذلك المبدا ايضا موجودا فما لم يكن عين الموجود من حيث هو لا يكون الموجود من حيث هو حاصلا فيه اذ الموجودية بدون هذا المعنى ليس بمتصور وعلى التقدير يلزم تقدم الشى على نفسه ولا يمكن ان يقال ان مثل هذا التقدم ليس محالا لانه مثل تقدم الحيوان على الحيوان فى المثال الذى اورده ذلك القايل لان التقدم الذى ليس بمستحيل

[margin: ... بعينه لكن لا يلزم غير ان المعاصر ... لا يلزم عدم التسلسل والعالم غير منحصر بل لزم التسلسل]

[margin: بل وجهه ان المقصود من هذا الكلام على المنكر اى المنكر لزوم كون الموجود المطلق ذا مبدا على تقدير ان يكون كل موجود ذا مبدا وكذا من فرض عدم الواجب وغيره فتدبر]

هو ولكن لكون تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتأخره باعتبار فرد آخر وههنا التقدم و
التأخر بحسب اصل الطبيعة في نفسها وهو ظاهر ولو قيل ان مراده ان الطبيعة
نفسها لا تقدم ولا تأخر فيها فجوابه انه قد مر انه ح ينهدم بنيان ما ذكره ولا بد
ان يرجع الى كلام الشيخ فان قلت تحقق الموجود بهذا المعنى لم يكن بديهيا وكان اثباته
بعد اثبات الواجب تعالى فح لا ينفع التمسك به في اثبات الواجب تعالى قلت اذا لم
يكن تحقق هذا المعنى بديهيا فكيف يجعله موضوعا لهذا العلم الذي يجب ان يكون موضوعه
بديهيا فلا بد له من الاعتراف بان موضوع العلم ليس هذا المعنى بل مفهوم الموجود
الاعتباري وح لا يصح ما ذكره من ان موضوع هذا العلم لا مبدأ له واما القول بان هذا
المعنى بديهي وح يرد ما ذكرناه ههنا فافهم بل الموجود كله لا مبدأ له اه قيل قد علمت
ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا انتهى
اقول قد علمت ايضا ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده انما المبدأ للموجود
المعلول قيل قد علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ
لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه موجودا
مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه
يبحث عن مبادي الموجود مطلقا ولئن لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مبادي
مطلق فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ لما تحقق موجود معلول
انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا
انتهى ولا يخفى ان قوله فان المبدأ لبعض الموجود لا يصلح بظاهره تعليلا لعدم الحاجة

الى هذا التقييد والتخصيص بل يصلح علة لعدم صحة هذا التقييد والتخصيص ثم النظر الذي
اورده غير وارد لان مراد الشيخ بمبادي الموجود مبادي جميع الموجودات وح لا يراد
ويمكن ايضا ان يكون المراد بالموجود مطلقا الموجود المطلق من حيث هو مطلق وح
يصح ما زعم القائل ان المبدأ ليس مبدأ لذلك ولو قيل ان عدم المبدأ مبدأ لذلك لا
يتوقف على كونه مبدأ لبعض الموجودات اذ لو كان مبدأ لكلها ايضا لا يمكن ان لا يكون مبدأ
للموجود المطلق من حيث هو مطلق على ما ذكره القائل غير مرة فنقول هذا هو الاعتراض
الذي اورده اولا بقوله قد عرفت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص اذ محصل هذا
ليس الا ذلك كما صرح به قبل ذلك وليس اعتراضا على حدة كسائر العلوم الجزئية
قيل هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او
بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى
ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له محرك ارادي وذلك المبدأ جزء من افراد الحيوان مطلقا وان
لم يكن جزءا او لا مبدأ مطلقا للحيوان من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن مبادي الموضوع
من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كون كل فرد من
افراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشترك غير ذي مبدأ الا باعتبار الافراد و
تحققها في ضمنها وقد عرفت انه عند هذا يبطل كلام القائل ولا بد من الرجوع الى كلام
الشيخ واما غير ذلك فلا نتصور ولكن الى الآن ما رأينا في كلام هذا القائل وانه
يجوز ان يكون كل الافراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من حيث هي كذلك كان يحمله

عن مسائل بعض افراد الموضوع لان المسائل المشتركة لجميع افراد [illegible] ومثال عندنا لان البحث قد يقع

لا نفهم احتمالا لان يكون المراد الا ان الطبيعة من حيث هي لا معنى لكونها ذا مبدأ وغير ذي مبدأ

على ان كلامه في الموجود ولما كان رأيه ان الوجود لا تفهم ولا تتصور وليس حاله
المهيات فلعل له توجيها لكن الآن قد عدل حكمه هذا الى غير الوجود من المهيات اى التى
نعرف بان تفهمها العقول ويعلم احكامها واحوالها في زاد تحيرنا وتعجبنا في
ان هذا الكلام اى معنى له وباى وجه يمكن تصحيحه هذا ثم لا يخفى ان ههنا كلاما آخر وهو
يمكن ان يكون البحث عن اثبات المبادى للموضوع الذى يبحثون في العلوم هو ان تثبت
الاشياء التى في الواقع مباد للموضوع او جميع افراده واما البحث عن ان الموضوع
او جميع افراده له مبدأ او نحو ذلك فلا حجر فيه ولذا ترى يبحث في كتاب الحيوان ان
كل حيوان يتولد اما عن مثله او غير مثله والجواب الاول من الشيخ لا يبعد حمله على هذا لكن
فيه امران احدهما ان النزاع بين هذين الامرين كانه لا شاهد له يصلح للتعويل و
ثانيهما انه غير مفيد في مقامنا هذا اذ لا شك انه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء
التى هى مباد في الواقع مثلا يبحث عن اثبات الواجب تعالى واثبات العقول والنفس او البحث
منحصر في ان لبعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ وهو ظ   اذ لها مباد يشترك فيها
جميع ما يحوزه كل واحد منها   لما قال ان في سائر العلوم لا يبرهن على وجود مباديها
المشتركة كان مظنة ان يتوهم ان لكل لها مباد مشتركة فذكر انه يوجد لها مباد مشتركة وقد فهم من
ذلك تفسير المبادى المشتركة ايضا بانها الذى يشترك فيها جميع ما يحوزه (يقصده ن ل) كل واحد من تلك العلوم
والمراد بجميع ما يقصده كل واحد من العلوم اما جميع موضوعات مسائل تلك العلوم حيث ان
كل علم يقصد الى موضوعات مسائله ليعرف احكامها او المراد نفس المسائل لانها المقاصد
في العلوم ويشترك جميع المسائل فيها باعتبار انها مباد لموضوعات المسائل فكان

جميع تلك المسائل مشتركة فيها لمدخليتها في الجميع   فاما ان يبرهن على وجوده ما هو مبدأ
لما يعده من الامور التى فيه هكذا في بعض النسخ التى رأيناها والاولى ان يكون لما يعده من
الامور التى فيها بان يكون ضمير يعده راجعا الى ما في قوله ما هو مبدأ وضمير فيها الى
العلوم وعلى ما هو الواقع يمكن ان يكون ضمير فيه راجع الى كل واحد من العلوم ويحتمل ايضا
ان يكون الضمير المستتر في قوله يبرهن ايضا راجعا الى كل واحد وانه راجع الى سائر
العلوم واما ضمير يعده فالامر فيه اشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا كلمة ما او المبدأ او على
اى وجه كان لا طائل فيه التذكير لا ان يكون تأنيثه باعتبار لفظ ما لانها مونثة ولا يخفى عن
بعد ولطالما من السهو الكاتب به كم من مثله في التصحيفات   ويلزم هذا العلم اشتمال
ضرورة الى اجزاء ثم قيل للعلوم اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى
العلوم والمسائل التى يحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها هى العلوم التى موضوعاتها
افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك
العلم فهى لا يخفى ان هذا كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم يعهد الفرق بين الجزئى و
الفرع وايضا كون الطب من فروع الطبيعى من الاشتهار بحيث لا يمكن الانكار وقد
نقلنا ايضا سابقا من صاحب الشفاء انه عنده من فروعه وموضوع الطب ليس من عوارض
موضوع الطبيعى بل من افراده وجعله من العوارض باعتبار اخذ قيد الصحة والمرض فيه
وجه ضعيف   من جهة وجوده متعلق بقوله معلول ويمكن تعلقه بالاسباب ايضا
ولعله اولى لموافقته لما يذكر بعد ذلك بقوله الذى يفيض عنه كل موجود معلول بما هو
موجود معلول   لا بما هو موجود متحرك فقط او متكم فقط في بعض النسخ لا انها موجودة

والاولى اصح واولى وقيل لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكلم لكان
البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الكلي انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان البحث عن الواجب تعالى ووجوده ليس يؤخذ فيه انه سبب اول
لكل موجود حتى لو اخذ فيه انه سبب لكل موجود متحرك او متكلم لكان طبيعيا او تعليميا
نعم بعد ما ثبت وجوده ووحدته يلزم من ذلك كونه سببا لكل موجود معلول بما هو موجود
معلول واما ثانيا فلانه اذا اخذ فيه كونه سببا لكل موجود متحرك او متكلم كيف يكون
بحثا طبيعيا او تعليميا على ما هو راي الشيخ كما صرح به قبيل هذا من ان ما يكون مبدأ
لجميع ما يحويه علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم فالظاهر ان مراد الشيخ ليس الا بيان الواقع
ولكن الاسباب القصوى التي يبحث عنها في هذا العلم هي الاسباب لكل موجود معلول
وكذا السبب الاول تعالى المسبب للاسباب ايضا سبب لكل موجود معلول فلا يختص
بالمتحركات والمتكلمات فافهم   ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية ثم الاول البحث عن
اقسام الموجود وهذا من عوارضه على ما اصطلح عليه سابقا   ومنها ما يبحث عن مبادي
العلوم الجزئية التصورية والتصديقية ومن جملتها البحث عن موضوعاتها ايضا وهذا
البحث بعضه عن اقسام الموجود وبعضه عن عوارضه ولا ضير في جعله قسيما للبحث عن
عوارضه اذ الغرض ليس منع الجمع والخلو   لان مبادي كل علم اخص وكان في
بعض النسخ ولان على ما نقله صاحب [illegible] وتوجيهه لا دليل لهذا اما الثاني فالظاهر انه دليل
مقدم على المدلول وهو قوله فيعرض له   في مسائل العلم كلها اي اذا كانت نظرية

قوله ولكن ما منها الاسباب [illegible] عن الاسباب القصوى في هذا العلم [illegible] على ان البحث [illegible] عن [illegible] اسباب لكل موجود معلول لا لجميع الموجودات [illegible] البحث عنها في هذا العلم [illegible] معلول [illegible]

قوله ولان [illegible] العلوم [illegible] كلام [illegible]

فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى
يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي هذا ايضا مما يؤيد ما اشرنا اليه سابقا
قيل يريد بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون داخلا في تعريف
هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال
للموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل
هذا العلم فبين ذلك وينكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا
هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك اذا كانت القسمة
اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الموجود الى الموجودات ولئن لم يكن جنسا
بالحقيقة لانه ليس ماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض الذاتية
اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب كان
المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج
عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب
وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له ولئن كان القسمة الى الخ في بعضها
اعم وفي بعضها مساو وفي بعضها اخص كما خرج من القسمة الاولى وكانت القسمة في
الانحاء الثلثة الاخيرة ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا تنافي كونها
من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية
للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسام ذاتية كالمقولات واقسام اقسام ذاتية

عطف [illegible] الجنس الى الانواع [illegible] كما خرج من [illegible] الموضوع

كانواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم
من العلوم سواء كان ذلك التخصيص آخر التخصيصات والتقسيمات التي لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية
للموجود بما هو موجود يبحث عنه موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم
يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص
به امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا يبحث
عنه داخلا في العلم الالهي والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة
تقسيمه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر
للموجود ويكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المطلق من غير
حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى
مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق
بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض
الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف
على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما
يتحقق بجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذن لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع
علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يبحث عنه
فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث
عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي صنفه اليه صاحب هذا العلم وهو يأخذه ويتسلمه من غير بحث

ونظرا

ونظرا اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وحد ماهيته والا لكان من تلك
الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته
صار من هذه الحيثية عالما الهيا لا مهندسا انتهى فههنا ابحاث احدها ان ذكره في
تعريف القسمة الاولية من انه لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر
خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ في جميعها يحتاج الى
لحوق الفصل بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس لعله اراد بالخارج ما لا يكون متحدا
معه في الوجود وبالذات اذا اراد انه لا يحتاج في الانقسام الى قيام امر خارج
بالمقسم كاحتياج انقسام الحيوان الى الابيض مثلا الى قيام البياض الذي هو امر خارج
عنه بخلاف انقسامه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك او اراد انه لا يحتاج في الانقسام
الى لحوق امر خارج سوى ما يقسم لكن على هذا لا يصح اخراج قسمة الحيوان الى الابيض وغيره
عن كونه من القسمة الاولية لانها ايضا لا تحتاج الى لحوق امر سوى الابيض بالحيوان وايضا يخرج قسمة
الجنس الى النوع النوعي من القسمة الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته حساسا
الى ان يصير حيوانا ويتشكل عليه وثانيها ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكره من
الوجهين الاولين ذلك كان يصح كون قسمة الجنس الى الانواع وانواع الانواع قسمة اولية
وقسمة الى الاصناف وكونها غير اولية لكن يشكل في القول بان انواع الانواع اعراضا
ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مقامنا هذا وهو ما لا يكون لحوقه لامر اعم
او اخص وهو المفيد في المرام لا كون القسمة اليها قسمة اولية اذ ما هو المقرر لزوم كون
البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعها لا عن الاقسام الاولية له لا ان كونه

الجسم ان ما مثلا يتوقف على كونه حيوانا على راى الشيخ كما صرح به وما ذكره القايل
من ان جعل الموجود جسما لا يتوقف على جعله مقدارا او كذا جعله مقدارا لا يتوقف على
جعله كما مفصلا اه وان فرض صحته ليس موافقا لراى الشيخ والكلام فى كلامه وثالثها
ان القسمة الاولية باى معنى كان من المعانى المذكورة يخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل
للحركة والسكون الذى هو موضوع الجسم الطبيعى فلا يكون عرضا ذاتيا له ولا يجب ان لا
يصح موضوع الطبيعى هذا العلم ولا يخفى شناعته ورابعها انه بعد عدم امكان قسمة
الموجود بعد الجسم القابل للحركة والسكون الى قسم يكون اخص منه بدون لحوق عارض
غريب من تغير او كم او نحوه على ما هو مراده غير مسلم اذ يجوز ان ينقسم الجسم القابل للحركة
والسكون الى ما هو اخص منه فرد دون لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون
المراد الانقسام الذى يكون لقيد القابلية مدخل فيه وظاهر ان لا مدخل له فى تقسيم الموجود
الى الحيوان وغيره وخامسها انه لا يلزم ان قسمة الموجود الى قسم اخص منه من الجسم القابل
للحركة والسكون الذى يحصل بسبب لحوق امر غريب من تغير او كم يوجب ان لا يكون
البحث عن هذا القسم فى العلم الاعلى بل الظاهر من كلام الشيخ على ما سيجئ انه لا فرق بينه وبين
المقدار والجسم التعليمى الاخص من الكم المطلق فى انه يجوز البحث عنها جميعا فى الالهى لكن
بشرط ان يكون البحث عن نحو وجودها الذى لا الى المادة ولما حصل اذا لم يكن البحث
على هذا الوجه بل يكون عن احوالها الاخرى الذاتية لها لم يجز ان يكون البحث عنها جميعا
فى هذا العلم بل فى الطبيعى والتعليمى واذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها فى هذا
العلم فالتفرقة بينها لا يوافق راى الشيخ وسادسها انه لم يظهر من كلامه ان القسمة

يجب ان تبلغ الى مثل اى قسم حتى يصلح ان يجعل ذلك القسم موضوعا لعلم آخر وان قسما لا
يصلح له ولم يعلم منه انه ما السر فى ان الكم المطلق يجب ان يجعل موضوعا لعلم آخر ولا يبحث
عن احواله فى العلم الاعلى والقسم الذى تحته واخص منه يمكن ان يبحث فى هذا العلم ولا يجب ان
يكون البحث عنه خارجا عنه مع ان ذهن الاذهان مما يبهم فى المقام ولا يظهر المقصود من دون
تحقيقها والحق كما ذكرنا سابقا انهم جعلوا الطائفة من اقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددة
من الطبيعى والتعليمى والخلقى والمنطقى اما مقيدا بقيد او لا بناء على تشعب الابحاث ههنا وكثرة
والطائفة الاخرى التى ليست كتلك الطائفة اخذوها جميعا وادرجوها فى علم واحد وجعلوا ان
احوالها فى ذلك العلم وجعلوا موضوعه الموجود اذ لا يصح شىء سواه لذلك على ما يظهر من كلام الشيخ
وان لم يكن بين بعض من تلك الطائفة الاخرى والطائفة الاولى فرق فى كونها عرضا
ذاتيا بالنسبة الى الموجود بل انهما جميعا عرض ذاتى او ليست جميعا عرضا ذاتيا له لكن لما لم
يكن لذلك البعض مباحث كثيرة راوا الاولى ان لا يجعل علما على حدة وكذا اصطلحوا فى بعض ما
هذا على ان يجعلوا الوجه الثانى الذى اشتهر بينهم انه يبحث عنه فى العلوم بمعنى ما لا يحتاج
عروضه للموجود الى ان يصير تخصصا طبيعيا او تعليميا او خلقيا او منطقيا حتى يشمل جميع
مباحث الطائفة الثانية ولا يخرج منها شىء وان لم يكن بالمعنى المشهور من انه لا يكون
عروضه بسبب امر اخص او اعم ثم لا يخفى انه على هذا وان صار موضوعات العلوم المذكورة
من العوارض الذاتية للموجود والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة
والسكون او انه كم مطلق الى غير ذلك يكون من جملة العلم الاعلى لكن الاقسام التى تحت هذه
الموضوعات ليست كذلك اذ لا يصدق على المقدار مثلا انه لا يحتاج الموجود فى عروضه

الى ان تخصص تخصصاً طبيعياً او تعليمياً او نحوه بل يحتاج في عروضه له الى ان يصير كالمطلق
وهو تخصص تعليمي فارادوا ان يجعلوا الادخال مثل هذه المباحث ايضاً في العلم الكلي على الاجزاء
جعلها علماً على حدة ولا يمكن ادخالها في العلوم الجزئية فقالوا الاشياء اذا لم تكن
عرضاً ذاتياً بهذا المعنى ايضاً للموجود يجوز ان يبحث عنه في هذا العلم لكن بشرط ان يكون
البحث عن امر لا يتعلق بالمادة ونحوها مما يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية فبذلك اندرجت
تلك المباحث ايضاً في هذا العلم بيانه ان قولنا الموجود مقدار مثلاً الذي هو مسئلة
هذا العلم وان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسئلة
لا محمولها لعدم استقامته على ما ظهر فيما سبق لكن لا شك ان المعنى كما صح منه ان المقدار
موجود في الحقيقة البحث عن الوجه الذي لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات
العلوم الاخر الجزئية فصح ان البحث ليس عن الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار فاندرج
في هذا العلم بناء على ما قالوا وتمحلوا نعم اذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة التي تكون
له من حيث هو مقدار فلا يجوز ان يكون داخلاً في هذا العلم بل يكون اما من اجزاء العلم
التعليمي ان لم يخرج المقدار عنه ولم يجعلوه علماً على حدة بناء على عدم تكثر الابحاث
المتعلقة به او يكون علماً تحته ان اوجبوه منه كما اوجبوا الكم عن الالهي وهذا كله بناء
على ما ذكرنا من ان هذه المباحث ليست من المباحث العقلية التي يكون بناؤها على
المقدمات البرهانية بل من الامور الاستحسانية فلا حرج فيما فعلوه وصنعوه ولا منع فيما
نحلوه لانه ليس مما لا يستحسن في نظر العقل بل هو موافق وملائم له كما لا يخفى ولقد استغنا
الكلام في هذا الباب حتى صار مظنة الاطناب والاسهاب جداً وشغفه على الطلاب

لئلا

لئلا يزل قدمهم عن صوب الصواب اذ كلما تهم في هذا المقام لا يخرج عن قسط مما لم يشكره
الارتياب ومع هذا كله قد يبغ بعد حينا بان في زوايا وسعود الى تحصيلهن شاء الله
وكتب في غير ذلك ان يبحث عن اقسام الموجود حتى يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع
الخلق والمنطق فيسلمه اليها   وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ له فيبحث عنه وعن حاله
وكان في بعض النسخ وكالمبدأ له في النسخ الاولى يكون ما قبل مبتدأ وكالمبدأ له اما خبر
للمبتدأ وعلى هذا الضمير المستتر في يبحث اما راجع الى الطبيعي والرياضي واما الى هذا العلم
فعلى الاول يكون المعنى ان ما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ للطبيعي والرياضي فيبحث هذا العلم عنه
وعن حاله لا الطبيعي والتعليمي لانه لم يصل بعد الى حد موضوعهما وعلى الاول يكون هذا
المبتدأ والخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا احدث موضوع الطبيعي والرياضي فيسلمه الى الطبيعي
والرياضي فيبحث الطبيعي والرياضي عنه وعن حاله وقد اعترض فيما بين ان قبل التخصيص كالمبدأ
والذي كان بعد التخصيص موضوعاً واما كالبدل من المبتدأ وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ
والضمير المستتر فيه راجع الى هذا العلم ولا يحتمل رجوعه الى الطبيعي والرياضي وعلى النسخة الثانية
العطف للتفسير وقوله فيبحث خبر المبتدأ والضمير المستتر راجع الى هذا العلم   فيكون
اذن مسائل هذا العلم قبيل المباحث المذكورة في هذا العلم اصنافاً كثيرة لكنها مندرجة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن الاسباب للوجود وتندرج فيه مباحث العلة والمعلول
واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ الاول للموجود واثبات المادة الاولى
والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبائع واثبات الاجسام الفلكية
ونفوسها وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي

الوجود وثانيها البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتمام
والنقص والقدرة والعجز والتقدم والتأخر والقديم والحادث وغير ذلك و
قد سبقت منا الاشارة الى انها باي وجه تكون من العوارض للوجود مع انه ليس في
الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من العوارض انما يكون
باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود
زائدة على المهيات خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام
الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها
في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون المبادي للعلوم الجزئية وههنا
سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة
ام لا واي وجود لحقها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة مندرجة
فيها فلم لم يذكره الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض ههنا ليس بيان الحصر بل
الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها
لا مهياتها فالبحث عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل انتهى ولا يخفى
ان الاولى جعل مباحث العلة والمعلول من مباحث العوارض لا من مبحث الاقسام ثم
السؤال الذي اورده لا اتجاه له لان المهية والجنسية والفصلية والحدية ايضا من
عوارض الموجود كالوحدة والكثرة ونظايرهما والجواب الاخير الذي ذكره انما هو
على اصله   واول الامور في العموم اه كان مراده ان الوجود والوحدة اول

المعنى

المعنى العام المفهوم من الاشياء اذ ليس شيء ادوم تصورا منها قيل ويمكن ان يوجه
التسمية بان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم
انما تثبت في هذا العلم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث
المعلوم بخلاف ما في الوجه الاول انتهى   فانما يبحث فيه عن معنى اه فذكر الكلام
فيه مفصلا   بل الامور المبحوث عنها فيه اه تفصيل وتوضيح للمقام   وكان العلوم
الرياضية قد كانت يوضع فيها اه   واعلم ان العلوم الرياضية اسهل مما ههنا ادلة اشكال
الذي يرد في علم الرياضي هو ان موضوع الرياضي قد تقرر انه الكم المتصل والمنفصل وبالجملة المعنى
الذي لا يكون متحدا في النفس بالمادة ولكن كان في الخارج محتاجا اليها مع ان موضوع
علم الهيئة الذي هو احد اجزاء السماء والكواكب لكن ليس المنظور جسميتهما بل مقدارهما
والاحكام والاحوال التي تثبت لها انما هي من جهة المقدار حتى انه لو فرض تكون
اجسام اخرى لها كانت تلك الاحكام والاحوال بحالها فالحقيقة البحث في الهيئة
ايضا عن المقدار الذي لا يتحد بالمادة فلا اشكال وانت خبير بان في هذا اللبس زيادة
تكلف ولا يخفى من معتقداتهم في هذا الباب من لزوم كون البحث في العلوم عن
عوارض موضوعه الذاتية وكون عرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او اخص او
غير ذلك وهذا الجواب لا يخفى فيه اذ فيه يصعب الاشكال ويتعسر حله مع التزام عامة
ضوابطهم وقواعدهم المحررة بانه ان في هذا العلم الذي قرروا ان موضوعه الموجود
من حيث هو يبحث عن اشياء مثل الواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والمادة
والصورة والكلي والجزئي والقوة والفعل والحركة والسكون والكم والمقدار ونحو ذلك

وبهما يتحد وان في انحصار المادة
ويندفع ذلك الاشكال وان في الهيئة
وان كان يبحث عن السماء
والكواكب صح

وبحثه عن هذه الاشياء على وجهين احدهما عن وجودها والآخر عن احوال اخرى غير الوجود
سواء كان كيفية الوجود او غيرها وفي كثير من هذه الابحاث يلزم الاشكال المشكل التفصي
عنه مع الالتزام المذكور مثلا نقول البحث عن العقل من حيث وجوده في هذا العلم كيف هو
فانه ان يكون المسئلة ان العقل موجود او ان بعض الموجود عقل فعلى الاول يلزم كون ذاتيات
الثلثة التي تعلقت بها عن غايات الحكماء فان التزم احد ان البحث بهذا الوجه خارج فلابد
اما ان نقول انه لا نسلم ان الموضوع في العلم لا يكون محمولا في المسئلة ولا في ذاتي ان يكون
المسئلة ان شيئا ما داخل في موضوع العلم وما قالوا ان البحث في العلم لابد ان يكون
من حال موضوع العلم ليس على اطلاقه بل لابد ان يكون الامر من حال موضوع العلم او من حال
انواعه وانواع انواعه او عوارضه او نوع عوارضه على ما فصلوه في محله ولا يلزم ان
ان يكون النوعية او العرضية معلومة قبل البحث حتى يبحث عن حال النوع او العرض
الذاتي بل يكفي كون النوعية والعرضية ثابتة في الواقع ومعلومة بهذا البحث كما في هذه
المسئلة اذ العقل نوع للموجود في الواقع وبهذه المسئلة تعلم نوعيته له ولا حجر فيه.
وما يلزم فيه من كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس من عوارضه الذاتية فاما
ان نمنع تخصص المحمول بالموضوع حتى يصير عرضا ذاتيا كما قال بعضهم او نقول لا يلزم ان
يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها بل القدر اللازم ان لا يتجاوز
عموم محمولاتها عن موضوع العلم وههنا كذلك ولا شك ان كل هذه مما يأباه ظواهر كلماتهم
وقواعدهم المشهورة المعروفة وعلى الثاني يرد ان العقل ليس من العوارض الذاتية للوجود
لانه اخص منه والبحث لابد ان يكون من العوارض الذاتية فلو قيل في الجواب ان العرض

الذاتي

الذاتي لا يلزم ان لا يكون اخص بل يجب ان لا يكون لحوقه لامر اخص يرد عليه ان ههنا
كذلك اذ الموجود ما لم يصر جوهرا لم يصر عقلا على ما هو راي الشيخ فلابد ان يقال العرض
الذاتي المراد ههنا ليس العرض الذاتي المشهور بل المراد به ما لا يحتاج لحوقه الى ان يتخصص
الموجود تخصصا صار به موضوع احد من العلوم التي تحت هذا العلم ولا يخفى ما فيه من التكلف
ايضا واما البحث عن الاحوال الاخرى للعقل من جهة تصور المسئلة فهل اذ نقول في المسئلة
ان العقل كذا ولا حجر فيه لما تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم لكن
يلزم الاشكال من حيث انه اذ جوزتم ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم فجميع
مسائل الاخرى تصير مسئلة لهذا العلم اذ لا فرق بين ان نقول العقل كذا او ان الجسم كذا
ولا يخفى ان نظير هذا الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا والجواب الذي ذكرته
آنفا يجري فيه ايضا بادنى تصرف ثم لو قيل ان ما جوزناه من كون نوع الموضوع
موضوع المسئلة انما هو اذا لم يتقيد بقيد عرضي والجسم الذي موضوع الطبيعي قد تقيد بقيد
عرضي وهو قابلية الحركة والسكون فلذا كان مباحثه خارجة عن مباحث هذا العلم وحيث
العقل داخله نقول قد اختلف في افراد المباحث الطبيعية لكنا نقول في المباحث
الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لم يتقيد بقيد عرضي فلا فرق بينه وبين
العقل فلابد في الجواب ان نتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان طائفة من بعض انواع
الوجود واقسام الماهيات لما راوا ان لها مباحث جمة ومطالب متشعبة اما مقيدا او مطلقا
فجعلوا مباحث كل منها علما على حدة وفي الانواع التي للوجود ما لم يحصل تخصيصها لاحد من
الطائفة كان البحث عن احوالها داخلا في هذا العلم واذا حصل تخصيصه له او كان بحثه

والجواب عن هذه الابحاث ان لنا ان نختار ان المسئلة ان العقل موجود ولا فساد فيه من جهة الموضوع لان ما ذكره الشيخ من ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم ان عنى به بالنسبة الى نوع الموضوع فقط وان خصصناه بنوع الموضوع من العوارض الذاتية لموضوع العلم لان العرض الذاتي معناه ان يكون المعروض [illegible] ان الجواهر والاعراض والمجردات كون العرض الذاتي لموضوع العلم منحصرا في مسئلة [illegible] المحمول لان المحمول يجري مجرى الخبر للموضوع ذاتيا ان نختار ان المسئلة بعض الموجود عقل ولا محذور لان ان المسئلة في اثبات العقل ان الواجب موجد للاشياء بوسط العقل ويظهر وجود العقل بالمنع اذ ان الواجب

كان البحث عن احوال الخارج عنه هذا هو الكلام في العقل واجزائه واما الكلام في الكم
الجزئي ونحوهما من الاشياء التي يتوهم انها عوارض الموجود فالبحث عنها ايضا ممكن لكن
على وجهين كما ذكرنا والكلام فيهما على قياس ما مر في العقل بعينه لكن الفرق ان هناك
كنا نقول انه من انواع الموجود وههنا نقول انهما من العوارض الذاتية له وقد تقرر ان
موضوع المسئلة قد يكون العرض الذاتي لموضوع العلم وح في تصحيح كون هذه الاشياء
اعراضا ذاتية يحتاج الى ان نقول العرض الذاتي المراد ههنا ما لا يحتاج الموجود في
لحوقه الى ان يصير مخصصا تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من العلوم الجزئية وقد جرى
الكلام في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار اما المقدار فالبحث ان كان عن وجوده
فالامر فيه مثل ما ذكر لكن الاشكال الذي كان يرد هناك على ما اشرنا اليه وكان يدفع بما
قلنا لا يندفع ههنا بذلك اذ وصل تخصيص الموجود عند المقدار الى الحد الذي يجاوز عن
موضوع العلم الرياضي فيحتاج الى التكلف الآخر بان نقول كما قال الشيخ انه يعتبر في هذا العلم
كون الاحوال الذي يبحث عنه في هذا العلم غير متعلقة بالمادة والمقدار وغيرهما من موضوعات
العلوم الجزئية والوجود كذلك ولا حاجة الى كون موضوع المسئلة مما يتعلق بتلك الامور
ولا يخفى انه على تقدير ان يجعل المسئلة بعض الموجود مقدار لا بد من تكلف ما ذكرنا في
من ان في الظاهر وان كان صور المسئلة هكذا لكن في الحقيقة الامر بالعكس فصح ان الحال التي
يثبت ليس مما يتعلق بالمادة وغيرها من الامور المذكورة وان كان عن احواله كذلك
فظهر ان ذلك بالمقايسة وكذا حال الحركة والسكون فصار حاصل الكلام ان في هذا العلم
يجوز ان يبحث عن حال جميع افراد موضوعه الذي هو الموجود وعن حال جميع عوارضه الذاتية

لكن

لكن على تفصيل وهو ان هذه الافراد والعوارض ان لم يبلغ تخصصها الى حد وصل الى موضوع
الطبيعي والتعليمي وغيرهما من العلوم الجزئية وما يتعلق به فيجوز البحث عن وجوده وعن
احواله اذ يجوز البحث عن حال افراد موضوع العلم باي وجه كان واما اذا بلغ الى ذلك
فح ولئن كان البحث عنها في هذا جائزا وموافقا لما قرر في امر موضوع العلم وكان يمكن
ان يجعل جميع مسائل العلوم الحكمية من اجزاء هذا العلم لكن لما ذكرنا من انهم رأوا ان الطائفة منها
احوال متشعبة او جوها من هذا العلم تسهيلا للحفظ وتنشيطا للنفس لما في التفنن من النشاط
ودفع الملال ومع ذلك لم يخرجوا جميع احوالها منه بل الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة
واما الاحوال التي لم يتعلق بها بل كانت اعم منها فبقيت في هذا العلم هذا غاية ما يمكن
ان يقال في هذا المقام والله الموفق لكل مرام   فقد ظهر ولاح ان الغرض في
هذا العلم اي شيء هو وهو البحث عن احوال الموجود بما هو موجود   وهذا العلم شريك
الجدل والسوفسطائية من وجه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من المنطق
ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يتراءى بالحكمة ويدعي انه
مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك والمشاغبي فهو الذي يتراءى
بانه جدلي وانما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك بل
~~اكثر ما يناله ان يظن به ذلك~~ والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه
او غيره انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره
على تمييز الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا افكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع

والذي يفهم منه ان السوفسطائي المستعمل في هذا المقام ليس ما هو المشهور من انه من ينكر الضروريات

بل من يرا آرا بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك وعدم كونه كذلك يمكن لان يكون بان لا

يكون المقدمات التي يدعيها حقة بل كاذبة لكن الظاهر انه اذا كانت مقدماته كاذبة

ولم يعلم بكذبها بل يعتقد بصحتها وكان عند نفسه يريد الحكمة والعلم بحقايق الاشياء

لان يرا الناس كذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده الشيخ كما يفهم

من ظاهر العبارة او يكون حقة لكن ليست مما اعتقده ذلك الرجل اما بالبديهة او بالبرهان

بل انما يقول بها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة والكمال ولم يكن عنده ثابتة محققة

من ههنا ظهر انه لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطيا ايضا بالمعنى المشهور

وهو الذي ياتي بالمقدمات الباطلة بل يجوز ان يكون مقدماته حقة كما ذكرنا فعلى الصحيح المغالطي

الى القسمين المذكورين كانه لم ياخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور وقس على ما ذكرنا حال المشاغبي

ايضا ثم الظاهر ان الجدلي الذي ذكر الشيخ ليس ههنا المشاغبي الذي ذكره في المنطق بل

مراده الجدلي الواقعي لا الذي يرا انه جدلي فافهم   اما مشاركتها فلان ما يبحث

في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي الظاهر ان هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة

الفلسفي والجدلي والسوفسطائي والظاهر من الكلام الاول وهو قوله وهذا العلم يشارك

الجدلي اه ان الغرض مشاركة العلوم ومخالفتها والاول هو الاولى اذ ليس السفسطة علما

على حدة حتى يتبين مشاركته ومباينته لهذا العلم بل العلم ليس الا هذه العلوم المتعارفة

ومن ينظر فيها ويتكلم بها من طريق العلم واليقين واراد منها تحصيل الكمال فهو صاحب هذه

العلوم ومن لم يكن كذلك فهو سفسطي وكذا الجدل ليس علما على حدة بل الجدل هو المقدمات المشهورة

في

[illegible]

في اي علم كان يستعمل فالظاهر ان بيان النسبة بين الفلسفي والجدلي والسوفسطائي لا بين الفلسفة

والجدل والسفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فليحمل العبارة الاولى عليها حتى يتوافق

اجزاء الكلام هذا وقد قال غياث الحكماء فيلسوف الجدلي والسفسطي يتكلم في مسايل

هذا العلم وحاصل المخالفة انهما يتكلمان في العلوم الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها

اقول حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين

اربابها ومن يتكلم فيها والذي اظنه ان يكون غرض الشيخ من وجه المشاركة ان مسايل

الجدل لا بد يكون بعضها مسايل هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع وجهة البحث وجهة المخالفة

ان سائر مسايل هذا العلم لا يكون بعضها مسايل العلوم الجزئية بخلاف الجدل وقوله

الفيلسوف الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسايل العلوم الجزئية اشارة

الى هذا وكيفية الدلالة لا يخفى سيما اذا لوحظ قوله ما يبحث عنه في هذا العلم ولا يحمل ان

يحمل عبارة صاحب القيل على ما اشرنا اليه بوجه يفيد الغرض اذ ليس في عبارته دلالة بوجه

على وجه التكلم وظاهر ان مطلق متكلم في علميه لا يوجب مشاركة العلمين في المسايل اللازم

مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي يتكلم فيها وقوله ما يبحث عنه في هذا العلم

يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية على انه لم يرد بالمشاركة والمخالفة ما اطلق صاحب

القيل فان اطلاقه مضر مفوت للغرض ومع هذا صريح في خلاف المراد ولا يخفى جريان

مثل هذه المشاركة والمخالفة في سائر الصنايع اذ العلم المسمى بالكلام قد شارك هذا العلم

بوجه ويخالفه بوجوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظاهر ان المراد بيان

المشاركة والمخالفة بين الفلسفي وبين الجدلي والسوفسطائي لا بين العلوم اذ ليس للاخرين

علم برأسه كما هو الظاهر فان في العبارة من الشيخ الدالة على ان الثاني الى بابنا ويلي من الثانية الدالة
على الالهي واما ثانيا فانا سلمنا ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم لكن لا يخفى
ان كلام القائل لا يأبى اصلا عن التطبيق على ما ذكره غياث الحكماء وما قاله في توجيهه
انه لا يحتمله بوجه فواهٍ جدا لا حاجة الى التعرض لجوابه   واما مخالفته للجدل خاصة
فبالقوة قيل واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية
الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من
الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام انتهى   فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي
قبل هذا قال غياث الحكماء كتب بعض المعاصرين بخطه في حاشية نسخة من نسخ الكتاب ان
ما سبق في علوم اوردها قبل هذا ما اشار اليه نعم سيقول بعد هذا الجزء ما ينشئوه العكس
ولعله لكونه في ذكره التنبيه عليه فظن انه سبق ويحتمل ان يكون كتابه هذا الفصل بعد سائر
الفصول فحسب انه ذكره في العلوم السابقة لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ بمثلها
والعجب من عدالة هذا القاضي العادل كيف اتكل على شهادة الشيخ من غير حضور ومن غير فحص [illegible]
وتصفح وجد ما اشار اليه في غير موضع على انه لا نص في عبارته على ان هذا مذكور في
كتابه هذا ما قبل هذا   فقد علمت ان العلوم كلها اشتركت في منفعة واحدة اه
ظاهره ان تحصيل كمال النفس منفعة للعلوم والخير الذي يكون المنفعة موصلة اليها سعادة
الاخروية والظاهر كلامهم في مواضع اخر ان ليس في الاخرة كمال تحصيل من العلوم بل
العلوم نفسها في الاخرة هي الكمال الذي يلتذ به وانما لا يلتذ به في الدنيا للاستغراق
في تدبير البدن والاشتغال بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل العلوم في هذه النشأة

[illegible]

يكون

يكون سببا لبقائها في الآخرة ويكون سعادة فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار
هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية المراد بها المبادي التصديقية   والتحقيق
لمهيات الامور المشتركة فيها ولئن لم يكن مبادي كان المراد تحديد الامور المشتركة وتعريفها
كما في المبادي التصورية والامور المشتركة كالذي ليس مبدا كان من قبيل الامور التي تستعمل في
العلوم للافادة والاستفادة مثلا ولئن لم يكن من المبادي التصورية والتصديقية
مثالها كثيرة   فلا شيء من الامور المسلمة في هذا اه هذا الوجه مما لا يكاد يتم لان بعضها
لان مبادي الطبيعي والرياضي ايضا تؤخذ منه في العلم الالهي لكن قد يتم كما في شرح كلام
ان المحسوسات اقدم واعرف بالنسبة الينا فالمناسب لباب التعليم تقديم احوالها
واما الرياضية فلان الغرض الاقصى اه كان المراد بالاقصوية الاقصوية الاضافية
والا فمعرفة الباري تعالى ذاته اجل من معرفة تدبيره وسائر ما ذكر   فيقول ان المبدأ
للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل تستند براهينها اليه بغير او بغيره اه
كأنه اراد بها الاستناد القريب والبعيد ثم الناظرون في هذا الكتاب حملوا الكلام
كلام الشيخ كما هو الظاهر على انه ثلثة اجوبة احدها هذا والثاني قوله ثم قد يجوز اه والثالث
على انه وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى ومعنى هذا الوجه ظاهر غني عن البيان   ثم قد يجوز
ان يكون اه هذا ثاني الوجوه والمراد منه انه يجوز ان يكون في العلوم مسائل لا تكون
براهينها ان مباديها ماخوذة من علم آخر على سبيل التسليم والوضع بل تكون نظرية مبينة
في العلم الآخر بالبرهان بل يجوز ان يكون مقدماتها بديهية لا برهان عليها   وقد قيل ثاني
الوجوه وهو ان المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعا في العلم الآخر لا يلزم ان يكون وضعها

[illegible]

هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان يكون وضعها فيه مجردا عن البرهان فلا يلزم دور
مع اشتراك المسئلة انتهى وهذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا يلتئم له محصّل اصلاً
كما لا يخفى على انه انما يكون مبدأ التعلّم الحقيقة اه هذا ثالث الوجوه وكان المراد منه
ان المبدأ الحقيقي هو الذي يفيد لمّ الشيء واما الذي لا يفيد اللمّ بل الانّ فليس مبدأ حقيقياً
له بل مبدئيته كما يقال الحس مبدأ للمحسوسات اذ ذلك انه ليس مبدأ حقيقياً بل انما يعلم
به وجودها منه فكذلك المبدأ الذي يفيد الانّ ليس مبدأ حقيقيا بل انما يفيد العلم
بوجود الشيء فقط كالحس ومحط الجواب انه على هذا القول ان المبدئية الحقيقية ليست من
هذا العلم للوجود والعلمين كذلك حتى يلزم الدور بل هذا العلم مبدأ حقيقي لهما لانه يفيد اللم
فيهما وذانك العلمان مبدأن مجازيان لانهما يفيدان الانّ فيه وقد قيل هذا ثالث
الوجوه وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان من علمين مختلفين احدهما برهان انّ يعطي
الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لمّ يعطي لميّة الوجود وعليته والاطلاق
المبدأ فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس لوجود
الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك
كرية لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه للنقطة كذا متشابهة
مبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس بمبدأ حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة
بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئة فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة
في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علة المقوم
له ونظر ذاك من جهة كمية الفلك وهو معلولها المتقوم به ومبدئية المعلول انما يعطي

العلم

العلم بعلته او مبدئية العلم انما يعطي العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد
ثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان انّ وفي علم آخر كالالهي ببرهان لمّ واخذ المعلوم
بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدئية للشيء على الحقيقة انتهى
وفيه نظر لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون مسئلة واحدة مبدأ لنفسها اذا كان
فيها جهتان بان فرض انها اثبتت في علم بطريق الانّ ثم اخذت في علم آخر وجعلت
مبدأ لاثباتها بطريق اللمّ وهذا غير نافع في المرام اصلاً اذ الكلام في الشبهة باعتبار انكم كما
ذكرتم ان هذا العلم مبدأ للطبيعي والتعليمي وانهما ايضاً مبدأن له وهو يستلزم الدور ح
نقول ما ذكرتم في الجواب لا يدفعه اصلاً اذ حاصله انه يجوز ان يكون مسئلة مشتركة بين هذا
العلم والطبيعي مثلا مثبتة في الطبيعي بالبرهان الانّي جعلت في هذا العلم مبدأ لاثباتها بالبرهان
اللمّي ولا دور فيه وهذا كما ترى اذ الدور ليس باعتبار مجرد كون الطبيعي مبدأ للالهي بل باعتبار
كونها من الالهي ايضاً مبدأ لنفسها باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور ضرورة فالصواب
ان يحمل الجواب على ما ذكرنا ومحصله ان مسائل هذا العلم نعلم انيتها من الطبيعي والرياضي
اي يكون العلم بها حاصلا من الطبيعي والرياضي ومسائل الطبيعي والرياضي لا يحصل العلم بها
من هذا العلم بل انما يعلم براهينها اللمية التي ليست مقدماتها من مسائل هذا العلم نعم
يحصل من هذا العلم لمية مسائلها والمبدأ الحقيقي هو هذا العلم لانه يعطي اللم وعلى هذا لا دور
وظهر مما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل مسئلة واحدة مبدأ لنفسها بالنحو الذي
ذكره هذا القائل نعم جعل يحتاج اليه لامر آخر كما سيظهر فان قلت اذا كان العلم بمسائل
هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي من حيث الانّ وكان مسائل العلمين تعرف لميتها من جهة

انعكاس في المبدئية وقع نقول ان المسئلة
الموجهة لا بد ان يكون باعتباره

هذا العلم فكان مسايل العلمين افضل من مسايل هذا العلم فكان مسايل العلمين افضل من مسايل
هذا العلم لانها يعرف بالبرهان المعطي لليقين الدايم للتعين الدايم الكلي بخلاف هذه قلت اولا
ان هذا الاحتمال الذي ذكره في دفع الاشكال لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ كثيرا ما
يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات لا يكون معتقدة لهم وثانيا انه يجوز ان يكون من مسايل
هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الان بواسطة العلمين يحصل العلم بلميتها في هذا العلم كما لكن
مسايل العلمين يحصل العلم بها اولا من جهة الان ثم يعطي هذا العلم لميتها فافهم في بعض النسخ
فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه وكان في بعض النسخ المبدأ للطبيعي
لما تمهد المقدمات المذكورة شرع في ابطالها فيما يحكى فيه لدفع الاشكال فان لا اخذ في [illegible]
لانها اقرب بما هذا والمعنى على النسخة الاخيرة ظاهرة لان المبدأ للطبيعي هو مقدمة برهانية وح
يجوز ان [illegible] انه يجوز ان يكون غنيا بنفسه لكن ما يجي بعده كانه لا يلايم ذلك كما سنشير اليه واما على
النسخة المتقدمة ففيه اشكال اذ المبدأ الطبيعي ظاهره مسئلة الطبيعي التي يكون مبدأ لهذا العلم
وح لا معنى لجواز كونه بينا بنفسه اذ مسايل العلوم لا يكون بديهية وايضا لا يتعلق اذن بما
هو المقصود في المقام كما لا يخفى فلا بد اما ان يحمل الكلام على انه يجوز ان يكون مبدؤه بينا بنفسه
وهذا وان كان بعيدا لكنه يستقيم ح اجزاء الكلام فيما بعد واما ان يراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ
للطبيعي على ما في النسخة الاخرى وهذا وان لم يكن بذلك البعد لكن لا يلايم ما بعده كما سيجي
ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بالبين بنفسه فيما بعد ولكن انما يبين به فيها
مسايل اخرى حتى يكون ما هو مقدم في العلم الكلي نتايج ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاج
من ذلك المبدأ بل المقدم اخرى وفي بعض النسخ بدل فيما فيها وبدل المقدم له مقدم لا يخفى

ان

ان يكون في النظر ان ضمير بيانه راجع الى المبدأ المذكور فان كان المراد بالمبدأ مسئلة الطبيعي
التي هي مبدأ لمسايل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا فيستقيم هذا الكلام من دون
خدشة اذ يصير حاصل الكلام ان مسئلة الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون مبدأها بينا يجوز
ان يكون بيانها في الفلسفة الاولى اي يكون مبدأها نظريا وكان من مسايل الفلسفة الاولى
واذا كان مبدأ المسئلة المذكورة من مسايل هذا العلم فصح لكن تلك المسئلة مبنية في هذا العلم لكن
لابد ان يكون تلك المسئلة التي هي من هذا العلم يتبين مسئلة الطبيعي المذكورة بها غير المسئلة
التي يتبين بمسئلة الطبيعي المذكورة من مسايل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز ان يكون
بيانه في الفلسفة الاولى بالبين بنفسه فيما بعد اي يجوز ان يكون بيان مسئلة الطبيعي التي
هي مبدأ المسايل في العلم في هذا العلم بان يكون مسئلة من مسايل هذا العلم من مقدمات برهانها لكن
كان ذلك البيان بالبين بنفسه اي بمسئلة لا يتبين بالمسئلة المذكورة فيما بعد في هذا
العلم لانه بعد علم الطبيعي او فيها بعد اي في الفلسفة الاولى من مسايل اخرى غير المسئلة التي
ذكرنا انها مبدأ لمسئلة الطبيعي ومبينها لانتاج ذلك المبدأ اي مسئلة الطبيعي المذكورة
التي فرض انها مبدأ لمسايل الالهي لا يتعرض له اي لما هو مقدم في العلم الاعلى وهو المسئلة
التي ذكرنا في انتاج هذا ذلك المبدأ وهو مسئلة الطبيعي المذكورة اي لا يؤخذ مسئلة
التي ذكرنا انها مبدأ لمسئلة الطبيعي التي هي مبدأ المسايل هذا العلم
هذا العلم من مسئلة الطبيعي المذكورة بل المقدم اي المسئلة الاخرى من مسايل هذا العلم
في انتاجها من مسئلة الطبيعي المذكورة اوله مقدم اخرى اي لا يؤخذ مسئلة هذا العلم
المذكورة من مسئلة الطبيعي المذكورة بل للمسئلة الاولى مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية
وهذا التوجيه هو المطابق للمطلب الذي سنذكره بعد ذلك ولا خدشة فيه سوى الحمل البعيد

ووجه البعدية عرفت ولكن انما يبين بالمسئلة
الطبيعي المذكورة فيها اي في العلم [illegible]

حتى يكون ما هو مقدم في العلم الاعلى هو
مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدأ
مسئلة الطبيعي ومبينها

ن

مسئلة

الذي ذكرناه اولاً ويمكن ان لا يرتكب الحمل المذكور بل يحمل المبدأ الطبيعي على المبدأ للطبيعي ويكون
ضمير بيانه غير راجع الى المبدأ بل الى الطبيعي ويكون المراد بالطبيعي ههنا المسئلة منه التي
يكون مبدأ لمسائل الالهي اعني ما هو المفروض ويكون ما في الكلام بحاله و تصير معناه ما سبق بعينه
ههنا احتمال آخر وهو ان يكون المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة الطبيعي التي فرض ان تلك المسئلة
مبدأ لمسائل الالهي ويكون ضمير بيانه راجعاً اليه واريد ببيانه في الفلسفة الاولى كون ذلك المبدأ
متحققاً في ضمن مسائلها لكن لا في ضمن مسئلة يتبين بذلك المبدأ فيما بعد او فيها بعد ويصح ارجاع
البيان الى المبدأ لانه يتبين بعد كالمسئلة الطبيعي قريبه ويمكن ان يكون ضمير يتبين به راجعاً
الى الطبيعي كما ان ههنا والبيان الى المبين القريب وعلى هذا قوله حتى يكون ما هو مقدم
في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ آه ثم ان كان ذلك اشارة الى المبدأ السابق على ما هو الظ
اريد حتى يكون ما هو مقدم في العلم الاعلى لحصول ذلك المبدأ في ضمنه عبر عنه بالانتاج
مجازاً والانتاج الثاني على حقيقته وان كان اشارة الى الطبيعي اي مسئلة التي فرض انها
مبدأ لهذا العلم فالمعنى ظ والانتاجان على حقيقتها ويمكن توجيه آخر وهو ان يكون
المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة الطبيعي والمراد ببيانه في الفلسفة الاولى كونه من مسائل الفلسفة
الاولى ومبيناً فيها بالبرهان واراد بالتبيين به فيما بعد ان لا يكون المسئلة من الالهي التي
فرضنا انها من مبادي الطبيعي بانها مسئلة الطبيعي التي يتبين بتلك المسئلة الالهية المفروضة
شيء ليس يتبين ذلك الشيء به اي بذلك المبدأ الذي في الفلسفة الاولى فيما بعد اي في علم
الطبيعي والبعدية باعتبار المرتبة الواقعية اي يكون بيانها بمسئلة اخرى من الطبيعي غير
المسئلة التي يتبين بذلك المبدأ الذي هو مسئلة الالهي ولكن انما يتبين به اي بذلك المبدأ الذي

فيه

٤٧

فيه من مسائل الالهي فيها اي في علم الطبيعة مسائل اخرى اي غير المسئلة التي فرضنا انه يتبين بتلك المسئلة
الالهية بها حتى يكون ما هو مقدم في العلم الاعلى اي ما يكون من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لانتاج
ذلك المبدأ اي مسئلة الالهية المفروضة لا يتعرض له اي لمقدمة البرهان المذكور التي هي من مسائل
الطبيعي في انتاج من ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض لمقدمة اخرى من الطبيعي في انتاجها
من ذلك المبدأ اي مسئلة الالهية المفروضة وتلك المقدمة الاخرى هي المسئلة الالهية الطبيعية التي
فرضنا انها مبدأ المسئلة الالهية لا يستنتج من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة اخرى ولقد اطنبنا
في المباحث تشحيذاً للاذهان ثم ههنا كلام آخر وهو ان حمل بعض الكلاميين جواب على
ما ذكره الناظرون ان لا يخ من شيء بيانه انه لا شك انه لابد ان يوخذ اولاً ان المبدأ للشيء
لا يجب ان يكون مبدأ لجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة واردة غير مندفعة
ضرورة وبعد اخذ تلك المقدمة حاصل الجواب منع حقيقة الى السند بمنع المقدمة المذكورة
اي وجوب كون مبدأ العلم مبدأ لجميع المسائل احدهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل احد العلمين مثلاً
برهانه من مقدمات بديهية فلا يلزم ان يكون مبدأه من العلم الآخر اذ على تقدير كون مبدأه
من العلم الآخر كان نظرياً اذ المسئلة لا يكون بديهية وثانيهما انه يجوز ان يكون بعض الآخر
من العلم الآخر وفيه ح كل السند الاول ان يراد انه لا دام بعضه مقدمة اخرى بديهية انه لا يمكن
ان ينتهي تلك السلسلة الى غير النهاية فلا بد ان ينقطع الاحتياج ويجوز انه مرجع حقيقة الى
السند الاول كما لا يخفى اولى ان الاول سند للمنع المذكور والثاني منع علمه وحاله اولاً منع
المقدمة المذكورة واسنده بالسند الاول وثانياً قطع النظر عن ذلك المنع وقال انه على تقدير
صحة المقدمة الممنوعة نقول لعله يكون الاحتياج بهذا النحو الاف د وفيه انه يمكن ان يقال

المفروضة التي فرض الكلام آه في مبدأ لها اولاً لان يكون المسئلة الطبيعية مقدمة اخرى

مسائل احد العلمين اخذ من بعض مسائل الآخر وذلك البعض ام ما يحصل من البعض الاول الذي هو البعض
الثاني اذ الممكن ... ان يجوز ان يكون كل من العلمين يستند في الآخر بهذا النحو الذي في السند

انه يلزم في الشق فلا بد ان يجاب بمنع المقدمة المذكورة والتمسك بالسند المذكور وبالجملة نقول
ان الجواب الاول غير تام اذ غاية ما يلزم منه انه قال احد العلمين يجوز ان يكون بعض مسائله
ماخوذا من مسئلة علم آخر وتلك المسئلة لا يكون ماخوذة من العلم الآخر بل يكون مقدمات برهانه
بديهية وظاهر ان هذا لا يحسم مادة الاشكال اذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدئية كل من العلمين للآخر
وبهذا اقام مبدئية احدهما للآخر ولم يتعرض لكيفية مبدئية الآخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون
بعض من علم ماخوذا من بعض آخر وذلك البعض من الآخر يكون ماخوذا من العلم لكن لا من البعض الاول
فيرجع الى الجواب الثاني الا ان يفرق بينهما بان الاول هو ان بعضا من علم كان ماخوذا من بعض
علم آخر وذلك البعض لعلم لم يكن ماخوذا من ذلك العلم بل كان مقدماته بديهية كما في الاول
في الجانب الآخر والثاني ان بعضا من علم يجوز ان يكون ماخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض
ايضا ماخوذا من العلم الاول لكن لا من البعض المفروض وهو كما ترى وكذا نقول الجواب الثاني
ايضا غير تام في الواقع اذ الاشكال باق بالنسبة الى الشق فلا بد ان ينقطع فلا بد من القول بانتهائه
الى ما يكون مقدماته بديهية هو الجواب الاول فالاولى جعلهما جوابا واحدا حتى يسلم الحق و
المحذور بالتمام ويكون دافعا لاي محذور يتوهم في المقام   وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعي اثر ما في هذا اشارة الى الوجه الثالث الذي ذكره وحاصل الوجه على ما نقلنا عن صاحب
وبينهم من كلام غياث الحكماء ايضا انه يجوز ان يكون المبدأ للعلم الاعلى من مسائل العلم الاسفل معتدا
يستفاد حكم العلم الاعلى لميته
للاني اي يستفاد منه العلم بالوجود فقط ولا يعرف لميته وهذا الكلام من الشيخ ايضا يطلع عليه
ظاهر الكن قد عرفت سابقا انه لا يدفع الاشكال المذكور بل الاشكال انما يندفع بان يقال
ان مسائل الطبيعي والرياضي يعرف بطريق الان فيهما اما من مقدمات بينة بنفسها ماخوذة من الحس

والتجربة ونحوهما او ماخوذة لا من العلم الاعلى ثم تلك المسائل تصير مقدمات براهين مسائل
العلم الاعلى وتعرف تلك المسائل ايضا بطريق الان ثم تعرف من تلك المسائل لمية مسائل
الطبيعي والتعليمي والمبدأ بالحقيقة هو العلم الاعلى لانه يفيد اللمية واما الطبيعي والتعليمي فليسا
مبدئين بالحقيقة بل مبدئيتهما من قبيل مبدئية الحس للمحسوسات بمعنى انه يعرف وجودها منه
وعلى هذا لا دور ولا يخفى ان على هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال للتعرض لان مسائل العلم
الالهي تعرف باللم فيه بعد ما ثبت انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا
ثم ليس هذا الوجه لا يكاد يتم بدون القول بان مسائل الطبيعي والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها
بينة بنفسها الذي هو الوجه الاول فظهر بذلك ايضا ان جعل جواب الشيخ ثلثة اجوبة ليس بمستقيم
فالظاهر ان يجعل جوابين بان يكون ما جعلوه جوابا اولا داخلا في كل منهما ويكون حاصل
الاول ان المبدئية لا يلزم ان يكون لجميع المسائل فيجوز ان يكون بعض هذا العلم مبدأ
لبعض من العلمين الآخرين وبعض منهما مبدأ لبعض هذا العلم لكن الطريق الذي يحصل
دور على ما بينه وبعض آخر من كل منهما يجوز ان يكون مقدماتها بينة فلا دور ولا تسلسل
وحاصل الثاني ان المبدئية لو سلمنا انها حاصلة بالنسبة الى الجميع من كل من الجانبين او من احدهما
لا يلزم منه محذور ايضا على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي مثلا مبدأ لجميع مسائل الالهي
لكن باعتبار الان ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار اللم وفرض مع
ذلك كون مسائل الطبيعي معلومة بمقدمات بينة بنفسها حتى لا يلزم فساد وانت خبير بان
هذا الكلام ايضا من الشيخ لا يابى عن الحمل على ما ذكرنا بان يكون مراده ان الطبيعي والرياضي
افادا براهين الانية اي بالنسبة الى مسائلهما لا مسائل الالهي ثم الالهي يصيرها براهين لم عليها

ولم يذكر افادة الطبيعي والتعليمي لميات مسايل الالهي بناء على الظهور او اراد بافادة الطبيعي
الرياضي الاني افادتهما ان مسايلهما مسايل الالهي جميعا وح لا يبقى شيء غير مذكور لكن
كلامه الذي سيجي ابعد من هذا الكلام من التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى وخصوصا في
العلل الغائية البعيدة اذ الظ ان تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات والتعليميات لا سبيل الى
اثباتها الا من هذا العلم هذا على طريقتنا واما على طريقتهم فيوخذ تلك العلل بالنسبة الى
ما في الالهيات ولا يخفى ان الظ هو الاول وح يكون هذا مويدا لتوجيهنا فافهم
واما انكم تلك المبادي اه انت خبير بان ظ هذا الكلام ان مسايل الطبيعي والتعليمي مبادي للامور
من علم الالهي يثبت بتلك المسايل وجود تلك الامور فقط ثم في العلم الالهي تبين
لميتها وهذا هو الموافق لما ذكره ويمكن ان يتكلف بحمله على ما ذكرنا اما بان يقال انه
ذكر افادة المسايل الالهي لمية ما في الالهي وترك افادتها لمية ما في الطبيعي والتعليمي اختصارا
وهو كما ترى اذ ذكر شيء يكون ذكره على سبيل الاستطراد كافيا وترك ما يكون ذكره
مقصودا بالذات بعيد جدا واما بان يقال مراده ان تلك المسايل من الطبيعي والتعليمي مباد
للامور في العلم الالهي لا يدل على وجوده يراد ان يبين في هذا العلم لميته اي مسايل الطبيعي
والتعليمي التي يراد ان يبين لميتها في العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود من حيث اللمية
هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان مسايل الطبيعي والتعليمي تفيد انية ما في الالهي وبين لميته
في الالهي يحتمل وجهين احدهما انه برهن في العلم الالهي بمقدمات بينة في نفسها على مسايل
الالهي برهان اللم وثانيهما انه يعلم لميتها من نفس تلك المسايل التي يعلم انيتها بمسايل
التعليمي والطبيعي وعلى الاول يكون مبدئيتهما لهذا العلم ضعيفة جدا اذ لا حاجة له على
هذا

هذا البهائم والظ هو الثاني كيف وسيذكر الشيخ انه لا يتيسر لنا لعجزنا اقامة البرهان اللمي ابتداء
على جميع مسايل الالهي ثم على الثاني ايضا الظ انه لا تثبت اللمية من نفس تلك المسايل المنسوبة
بالان من جهة الطبيعي والتعليمي لتلك المسايل جميعا بل لبعضها كيف واثبات الواجب جل اسمه
اقام اللم عليه وقد اعترف الشيخ به ايضا وقال انه لا برهان لميا عليه نعم عليه الدلايل الواضحة
فافهم ويجب ان يعلم ان في نفس الامر اه اراد به بيان انه يمكن في الواقع ان يحصل
الغرض من هذا العلم اي معرفة ما فيه من المسايل ابتداء لا بعد علم آخر لكنا لعجز انفسنا لا نقدر
على سلوك هذا الطريق فلذا لا بد ان يأتي في هذا العلم بالنسبة الينا عن العلمين الاخرين والظ
انه ليس جوابا آخر عن الشك المذكور اذ امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لا يجدي في
دفع الدور اذ احتياجنا في هذا العلم الى العلمين الاخرين ولما كان بسبب عجز انفسنا عن سلوك
الطريقة المذكورة كان في لزوم الدور اذ نقول انا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الاخرين
[illegible]
والى ان مبادي العلمين انما يثبت في هذا العلم فيلزم الدور في تحصيلنا لهذه العلوم ولا يجدي انه
يمكن ان يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور وهو ظ وبما ذكرنا ظهر حال ما قيل واعلم ان
في كلام الشارح اشارة الى فوايد ثلث احدها تحقق هذا العلم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات للتقدم على ساير العلوم م
بالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب
آخر عن الشك المذكور انتهى فانه ستسمع لك فيما بعد اشارة الى ان لك سبيلا آخر وهو
الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على انه لا بد ان يكون له مبدء واجب الوجود
وقد سماه في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وطبق على هذه
الطريقة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وطبق قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق على الطريقة التي الذي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة
الطبيعيين والمتكلمين المستدلين بالحركة والامكان ونحوهما على وجوده تعالى ثم بعد الاستدلال بهذه
الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن ان يستدل على صفاته من عدم التغير والتكثر وكونه واحدا
مبدأ للكل بالترتيب الذي عليه الوجود سالكا من العلة الى المعلول الى آخر مراتب الوجود
فبهذا الطريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون الاستعانة بالعلمين الآخرين بل بهذا
الطريق يحصل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم اي معرفة جميع مسائلها بطريق البرهان
اللمي الآخذ من العلة الى المعلول قيل ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا
المنهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم
باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الموجود ولوازمها ولوازم لوازمها وتقسيماتها
اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم
باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي من قبيل استثناآت الشرطيات
انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية
قاصرة عن سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادي تقسيماتها
والاحاطة باطرافها فاخذ باستيناف موضوع آخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات
او الرياضيات او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة
لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة
جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعة وكالكم
في علوم الرياضي بل يحتاج في معرفة ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد
لذلك

لذلك الموضوع الى استيناف موضوع آخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث
عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر
تحت الهندسة وربما نزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع لعلم اخص من الاخص التحتاني
عن النظر في احواله الخاصة المتغيرات له على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الذي
بل على الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين
تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه
ان جميع اقسام الحكمة من الطبيعي والتعليمي براهينها لمية بل الظاهر ان مانعتها ايضا كذلك كالطب و
المناظر ونحوهما وان افراز بعضها عن بعض واستيناف موضوع تحت موضوع اعم للعجز انفسنا
عن سلوك الطريق اللمي في اثبات الاحوال للموضوع الاعم منتهيا الى الذي ينتهي الى آخر جزئياته
فلا جرم يستانف موضوعا اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية بطريق اللم وفيما ينسبر
وهكذا وهو كما ترى لان كثيرا من مسائل هذه العلوم براهينها انية سيما الرياضيات والطب
ان ليس الباعث على افراز هذه العلوم بعضها عن بعض وجعل بعضها تحت بعض الا
ما اشرنا اليه سابقا فتذكر ثم ان في كلام الشيخ اجحافا لا بد ان يتعرض لها احدهما ان
ما ذكره من ان الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكر استدلال بالحق على نفسه وهو طريقة
الصديقين لا يكاد يستقيم اذ ليس الاستدلال في هذه الطريقة ايضا الا من الوجود الذي
نجده بديهة من الحس ونحوه على ثبوته تعالى وهذا الوجود الذي نجده معلول ايضا ومن جملة خلقه
فكيف صار الاستدلال به استدلالا بالحق على نفسه بل الظاهر ان لا فرق بين هذا الاستدلال
والاستدلال الذي ذكره المتكلمون غاية الامر ان يكون الفرق بينهما ان المتكلمين يستدلون
على ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت الواجب وفي هذه الطريقة لا يستدل على ثبوت الامكان

على ثبوت بل يكتفي بالترديد بان يقال ان هذا الوجود الذي نشاهده اما ممكن او
واجب الى آخر الدليل وظاهر انه بهذا القدر لا يلزم ان يكون استدلالا بالآثار على علته اذ هو ايضا
استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في استدلال المتكلمين غايته انهم اثبتوا الامكان اولا
وهم لا يثبتون على ان الظاهر ان بعض المتكلمين اذا اثبتوا اولا الامكان فلعله لاجل
انهم زعموا ان الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو الواقع نعم لو استدل
احد بهذا النحو الذي اشار اليه بان يقال انا نجد بداهة امرا نسميه بالوجود وهذا الامر لا بد ان يكون
حقيقيا لا اعتباريا وبعد حقيقته لا بد ان لا يكون له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه فهو
الواجب تعالى لكان بعد صحة مقدماته وامكان ادعائها اما بالبداهة او بالبرهان لكان
في استدلالا لا بالآثار على نفسه لكن اين كلام الشيخ الذي ذكره في الاشارات وسيجيء في هذا
الكتاب من هذا وثانيها ان هذا الاستدلال الذي ذكره ايضا استدلال من الامور المحسوسة
اذ هو باعتبار الوجود الذي نجده بالحس اذ مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من
مقدمات كلية عقلية على ان للوجود مبدأ الا ان يقال لا حاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس
بل وجداننا بوجودنا كاف في المطلوب لكن الظاهر ان النفس ايضا عندهم من الامور الطبيعية لما
انهم يبحثون عن حالها في الطبيعيات فالاستدلال بوجودها ايضا استدلال من الامور
الطبيعية والاولى ان يقال ان مراده انه لا حاجة في هذا الاستدلال الى اخذ المحسوسة
والامور المتعلقة بالمحسوسات من حيث انها كذلك بل الوجود الذي ننتزعه من المحسوسات
ناخذه وننظر فيه من حيث انه وجود لا من حيث انه امر متعلق بالمحسوسات ونستدل به
على وجوده تعالى وثالثها ان مراده ان كان انه يمكن في الواقع ان يحصل العلم بجميع مسائل

هذا العلم بطريق اللم والتنزل من العلة الى المعلول من دون النظر الى المحسوسات سواء كان
ذلك العلم لنا او لغيرنا من المفارقات او الباري تعالى فهذا مع انه غير مناسب للاصالة للارادة
كما لا يخفى لا يلائمه قوله ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ اذ في لا حاجة الى ذلك لانه لا شك
ان المبدأ تعالى يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلولي وكذا العقول عندهم
وان اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق مع قطع النظر عن انه بيانه في كتاب او
اعتبار فيبعد ما عنه يرد عليه ان غاية ما ذكره انه يمكن لنا الاستدلال على وجود المبدأ تعالى
لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة بعد ذلك يمكننا ان نستدل على صفاته من عدم
التغير والتكثر ومبدئيته لكل سلمنا غير تلك الصفات ايضا من الصفات العلى المشهورة وهذا
غير كاف في المرام اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من
طريق العلية واما بالوجه كما يمكننا ان نعلم فلا يلزم وهو ظ والمقدمات التي ذكرها من اثبات
الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان اول ما يصدر عنه تعالى
هو العقل بضميمة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ظاهر ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه
يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب العلي اذ ظ انه لا سبيل لنا في الى
تحصيل العلم بما هو العقل الاول بان الجهات التي نجدها في العقل الاول لا بد ان يكون
سببا او واسطة لشيء اذ يجوز ان لا يكون سببا لشيء اصلا وعلى تقدير ان يكون فلا بد
ان يكون سببا او واسطة في ذلك الشيء بما هو اذ ما ذكره من ان الجهات التي في العقل لا بد ان
يكون سببا للعقل الآخر والفلك الاول مادته وصورته على تقدير صحته انما هو بعد
اثبات الافلاك على النحو المرصود واما بدون ذلك فلا وهو ظ وح ينقطع العلم من هذا

الطريق ضرورة ولئن كان مراده مجرد تجويز ان تحصيل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو امر لا تحصيل
لو مع انه يأباه ذكر قوله ويجب ان نعلم ان في نفس الامر طريقا الى وكذا يلغو بحسب الظاهر ما ذكره
من انه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى اذ مجرد التجويز لا حاجة الى ذلك وبالجملة هذا الكلام
من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته   الى بعض من مراتب الموجودات الى كان ان اراد
به مراتب العقول والنفوس الفلكية واجسامها وقد عرفت انفا انه لا سبيل لنا على تقدير
صحة معتقدهم الا على اثبات العقل الاول من هذا الطريق ولا نجد فيما سواه سبيلا اوثيقا مما
من العلم الاقليدي   وهو انه فيما بعد الطبيعة وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو الظاهر
ان اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكانه لم يرد على الاول ان هذا
اسمه بل ذكر شيئا يستفاد منه اسمه   ونعني بالطبيعة لا القوة قيل لفظ الطبيعة
كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي
هي مبدا اول الحركات لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي غير الصورة النوعية في
بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان صورة النوعية
نفوسها كما هو المحقق دون طبائعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن
الطبيعة والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية
وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا عن المادة
الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض انتهى وقد يقال ان الطبيعة يطلق على معان اخر ايضا
منها ما عليه نظام الوجود ويستقيم امره عنده ومنها العناية الالهية   فقد قيل انه قد
توهم استثناؤها ولصح ارادة المعنى الذي ذكره من لفظ الطبيعة   او بالعموم قبل الطبيعة

ان

معاني الطبيعة

٥١

ان كان المراد به انها من الامور العامة التي يتصور او لا قبل الطبيعة على ما فسرنا به سابقا ففيه
انه ينافي ما ذكره انفا من ان الاول ما نشاء الله ونتعرف عن احواله هو هذا الوجود الطبيعي فالظاهر انه
اراد به معنى اخر وهو انها باعتبار العموم متقدم على الطبيعة يعني ان هذه الامور لما كان بعض
في المفارقات ايضا فالحصة التي منها في المفارقات متقدم على الطبيعة وان كانت الحصة التي منها في
الطبيعة ليست متقدمة عليها ولكنه في تقدم الحصة الاولى منها على الطبيعة مناقشة ولا كرم
فيه سهل   ولكنه لقائل ان يقول ان الامور الرياضية المراد بالامور الرياضية المحضة
ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة كالفلك في علم الهيئة والهواء المتكيف بالنغمات والايقاعات
في الموسيقي وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه
في علم الهندسة كذا قيل ثم هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم وعلى ما يستفاد من
قوله واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم الى اذ يفهم منه ان هذا العلم يبحث عن الامور التي
يتقدم على الطبيعة بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم على النحو الذي فسرنا ولئن سلم انه
لا يبحث عن ذلك اما وروده على وجه التسمية فبان يقال المقدار والعدد ايضا ما بعد الطبيعة
بالمعنى الذي قرره من انه نشاهدهما بعد الطبيعة واما على ما يفهم فبان يقال انهما متقدمان
اما بالذات او بالعموم على الطبيعة وكان قول الشيخ او لا هي ايضا قبل الطبيعة اشارة الى ان
يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة ايضا الى الوجهين ثم وجه التشكيك في العدد اي وجه
كان ظاهر واما وجهه في المقدار فكانه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية والمعنى المعارف
كما يظهر من جواب الشيخ للشك اذ الصورة الجسمية تقدمها على الطبيعة بالمعنى المذكور ظاهر وكذا
بعديتها عنها في المشاهدة بالنسبة الينا وقد قيل في منشأ السؤال وان كان امر اللفظ سبب
منشأ السؤال

في علوم حقيقية

الادراك ... ان العدد والمقدار ... المحضين ... الاول ... على الطبيعة ... يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة

البتة لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا تتعلق بالطبيعة لا بحسب المفهوم على
ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا تعلق
لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي لا تعلق
لوجودها ولا لعدده بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة
حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب المهية والحد فظ وكذا بحسب الوجود الوهمي واما تجردها بحسب
الوجود الخارجي فكما هو عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن علم الطبيعة انتهى
وهو كما ترى فالذي يقوله في هذا التشكيك هو انه اما الهندسة ثم حاصل جواب الشيخ
في الهندسة ان ما كان موضوعه الخطوط والسطوح والمجسمات فلا وجه للشك فيه بانه وجه كان
اذ ظ انها لا يتقدم على الطبيعة بالذات او بالعموم ولا تتقدم معرفة الطبيعة على معرفتها و
انت خبير بان الاول ظ جدا واما الثاني ففيه خدشة والامر سهل واما ما كان موضوعه المقدار
فيظن انه الشك عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة الجسمية والمعنى المتعارف و
احتمال ذهاب الوهم الى المعنى الاول وح يكون متقدما على الطبيعة بالذات وكان معرفة
الطبيعة قبلها بالنسبة الينا لكن اذا حقق كلامه ظهر ان موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى اذ ظ
انه يبحث عن المقدار باعتبار كونها معروضا للتقدير والنسب والاشكال المختلفة من التثليث
والتربيع والتكعيب ونحوها وهو كذلك هو المقدار بالمعنى الاول الذي عرض للصورة الجسمية لانها
بذاتها ليست مستعدة لهذه الامور بل استعدادها باعتبار عروض المقدار بالمعنى الثاني لها
كما عرفت فيما سبق في المنطق والطبيعي قيل وقد يقال ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي
الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها محمولا مع المقدار بحمل واحد ولا يكون للمقدار ما هو

مقدار

مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة
المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والمجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان التحقق في
هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك فيما بعد ان شاء الله فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام
ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسة
ويبحث عن احواله المهندس هو من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام
والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يكون عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد
تعلقه بالمادة الطبيعية انتهى وفيه نظر لان الشيخ ما جوز مفارقة المقدار المطلق الذي يكون
انواعه الخط والسطح والجسم عن الطبيعة في القوام بل انما قال ان المقدار بالمعنى الاخر غير المعنى
الذي يكون جنسا للخط والسطح والجسم وهو بعد الهيولى اي الصورة الجسمية لا يكون بعد الطبيعة
بل انما تقوم الطبيعة به وامثال هذا من ذلك وسيجيء لهذا زيادة بسط وتوضيح
فالاعتراض اللازم له الحق بذلك هذا بناء على انه يعتبر التعلق بالمادة والمفارقة عنها في
هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية ايضا لا في مجرد الموضوع وقد اشار اليه ايضا
وقد عرفت في شرحنا للتعليقات والطبيعيات ما قيل الفرق الذي ذكره في ذينك
ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقدم للهيولى هو جوهر يعرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين لها
مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف بها جسم لجسم ولا الجسم بهذا المعنى قابل للنسبة التي
كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة

غيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي
يوجد فيه الجزء العاد والماسح له بالقوة وهو القابل لانه نسبة من تلك النسب المذكورة
وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون وستعلم في لواحق الذاتية الرياضيون
وكذا السطح الذي هو قبل الطبيعة غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون فان له
صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة
وذلك لانه لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر
فهو الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنييه احدهما
مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة والثاني الذي يكون
ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي
الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهي والتحديد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها
او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والعجب من الشيخ حيث ان
هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواع الثلثة ايضا فما
ذا حكم فيها كلها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار بنفسه وقد علمت
انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة انتهى ولا بد اولا
من تحقيق ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين ثم التعرض لحال البحث
الذي اورده عليه فاعلم ان القوم كانهم فهموا من عبارة الشيخ ان الفرق بين الجسم
الطبيعي والتعليمي باعتبار التعيين وعدمه فاذا اخذ الجسم غير معين كان هو الطبيعي
اي الصورة الجسمية واذا اخذ معينا كان هو التعليمي وعند اخذه معينا بنسبة من النسب المذكورة

وبدونه لا وعلى هذا يكون الفرق بين السطحين والخطين ايضا كذلك الا انه فاسد ليس مراد الشيخ
اما اولا فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا قائم
عليه ولا معنى لكون هذا الامر الواحد كذلك ومعتقد اليه وثانيا انه قال في المطولة ايضا
هذا البحث والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة بقدر محدود او غير محدود فهو العرض الذي
من باب الكم وهذا صريح في ان الكم ايضا يمكن ان يكون غير معين فلا يكون الفرق بينه وبين
الصورة باعتبار التعيين وعدمه الا ان يقال اراد بغير المحدود ههنا غير المقطعي وهذا ايضا
تعيين فالصورة الجسمية ما لا تعين فيه لا باعتبار التناهي ولا لعدمه واما الجسم التعليمي فهو ما اخذ
فيه التعيين اما بالتناهي او بعدمه وبالجملة الصواب حمل كلام الشيخ على ان الصورة الجسمية هو كالامر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متناهية او غير متناهية وهذا الامر قائم
بذاته وليس من قبيل الابعاد بل الابعاد انما يعرضه ويفرض فيه هذا الامر باعتبار ذاته
لا يتصور فيه التقدير والمساواة والمفاضلة اذ لا يجوز ان يقال ان جسما باعتبار انه قابل
للابعاد الثلثة زائد على جسم آخر او مساو له او انقص وهو ظاهر بل انما يكون ذلك باعتبار
نفس الابعاد وعروضها له والجسم التعليمي هو الابعاد اما متناهيا او غير متناه وهو الذي
قبل التقدير والمساواة والمفاضلة وليس المراد ان قبل ذلك وان اخذ مطلقا كليا
اذ بهذا الاعتبار لا يجري فيه تلك الامور بل بعد اخذه معينا يجري فيها مثلا اذا اخذ البعد
حيث انه بعد لا يجوز ان يحكم عليه بانه ازيد من بعد آخر الماخوذ كذلك ايضا او ماخوذا على التعيين
او مساو له او انقص منه وانما يجوز الحكم عليه بذلك بعد اخذ احد البعدين ذراعا والاخر
ذراعين مثلا وهو ظاهر وعلى هذا لا يلزم محذور فان قلت قول الشيخ ضرورة ما يلزمها من التناهي

والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي هو المأخوذ مع التناهي والتعين والطبيعي هو المطلق قلت
في عبارة الشيخ ليس لفظ التناهي على ما رأينا في النسخ التي عندنا من المنطق وانما هو التحدد
فقط ومراده بالتحدد هو التقدر وقبول المساحة اذ قد علمت ان الصورة الجسمية ليست مما
يقبل المساحة بمجرد ذاتها سواء اخذت مطلقة او معينة بخلاف التعليمي فانه قابل لها حتى
اذا اخذ معينا فلا يكون منافيا لما ذكرنا هذا هو الفرق بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي واما الفرق
بين السطحين والخطين فهو ان الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا لا شك انه اذا عرض لها الجسم التعليمي المتناهي
فيعرضها ايضا التناهي ولا شك ان نهايتها امر غير ذاتها ولا شك ايضا ان الجسم التعليمي المتناهي ايضا
له نهاية غير ذاته وظاهر ان النهايتين لا يمكن ان يكونا امرا واحدا فنهاية الجسم الطبيعي هو السطح الذي
ليس من باب الكم ولا يكون معروضا للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة بذاته بل
باعتبار عروض السطح التعليمي ونهاية الجسم التعليمي هو السطح الذي من باب الكم ويصلح للتقدير والمساحة
والمساواة والمفاضلة باعتبار جهتي اعني الطول والعرض فقط وقس عليه الخط ايضا وليس
الفرق بين السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما في الجسم بعينه فالسطح الطبيعي هو الشيء
الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان والخط الطبيعي هو الشيء الذي يفرض
فيه بعد واحد والتعليمي هو البعد الواحد فان قلت قوله احدهما مطلق البعد وهو قابل
للمساواة واللامساواة الشيء الذي يكون ذراعا او ذراعين يدل على ان الفرق بين الخطين باعتبار التعيين
وعدمه قلت هذا ليس في عبارة الشيخ بل هو من عبارة القائل والشيخ لم يتعرض للخط وذكر
على المقايسة وعبارته في السطح هكذا والسطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة
هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما

يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد وكذا انتهى وهي منطبقة على ما ذكرنا واذ قد تحقق هذا فلعلك
فنقول ان البحث الذي اورده على الشيخ غير متجه على ما قررنا كلامه اذ ليس فرق الشيخ بين الجسمين باعتبار
التعيين وعدمه كما فهمه القائل حتى يرد ان المقدار ليس له الا هذه الانواع الثلثة فاذا كان
هذه الانواع غير مفارقة القوام عن المادة اصلا فكيف يجوز ان يكون المقدار كذا اذ الشيخ لا
يقول بمفارقة المقدار الذي هو جنس هذه الانواع عن المادة اصلا بل انما يقول في المقدار الذي بمعنى
الصورة الجسمية وهو ليس متحدا مع الجسم التعليمي ومخالفا له بالاعتبار حتى يرد ما ذكره بل هو امر مغاير له
بالذات ولا نقول في المقدار بهذا المعنى ايضا بالمفارقة بل نقول بتقدمه بالذات على الطبيعة وكان مراد
القائل ايضا بالمفارقة هذا المعنى ولو كان مراد القائل مجرد ان الشيخ لما فرق بين السطحين والخطين فلم
لم يجب فيهما بنحو ما اجاب في الجسم بان السطح والخط الذي هو موضوع الهندسة عن السطح والخط
الذي بالمعنى الآخر فلم يكن كلامه لا ينطبق عليه جوابا بان المقدار لما كان احد معنييه هو الجوهر الذي
يقوم الطبيعة فيحصل الشك فيه باعتبار حمله هذا المعنى واما السطح فكلا معنييه عرض على ما صرح
في المنطق فعلى اي معنى يحمل لا يلزم منه شك اذ ليس مقوما للطبيعة بوجه وكذا الخط فان قلت
اذا كان الطبيعة الجسم المحسوس المأخوذ مع الاعراض فيمكن ان يكون الاعراض مقوما له قلت
الظاهر ان مرادهم من تقوم الطبيعة وعدمه في هذا المقام تقوم اصل الجسم او المادة لا مأخوذا
مع العوارض كيف وعلى هذا يلزم ان يكون الكيفيات المحسوسة من مقومات الطبيعة وكان البحث عنها
من الالهي لا البحث عنها من جهة الوجود ونحوه لانه هو من الالهي بل البحث بالوجوه الاخرى الذي هو
من الطبيعي ونذكره فيه فان قلت ما معنى قول الشيخ فيكون الجسمية من باب الكم الى آخره وما نقله
وما وجه الوصل والاستدراك الذي فيه قلت كان المراد الجسمية التي من باب الكم ولو كانت

من لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجردها عنه فلا يمكن في ان يقال ان الصورة الجسمية
اذا اخذت من المادة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم تعليمي او ان كميتها فقط اذا اخذت عنها
في الذهن اذ تجردها في الخارج عنها ممتنع هي جسم تعليمي لان تجرد الكم عنها ممكن في الذهن
وان لم يمكن العكس وعلى هذا يظهر ارتباط ثم الشيخ الذي رأيناه من الشيخ ليثبت العبارة فيها
هكذا بل هكذا فتكون الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما يلزم الجسم
من التحدد وتكون صورة الجسمية اذا اخذت بكميتها او جردت منها الكمية باخذها في الذهن
يسمى المجرد جسما تعليميا والمعنى على هذا واضح   واما العدد فالشبهة فيه آكد اذ ذلك
لا يتقدم بالعموم على الطبيعة ذهنا ومعرفته عن شبهتنا فيرد الاشكال به من الوجهين جميعا
قيل وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارق عنها من كل وجه واعلم ان القبلية
والبعدية قد يكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى
هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه علم ما قبل الطبيعة وما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة
المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية والبعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي
منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد
والانعكاس انتهى وفيه ان موضوع الالهي وهو الموجود من حيث هو قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار
انه لا اعم منه لكن بعديته بالنسبة اليها اي وجه لها فافهم   الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة
اشارة الى جواب الشبهة وهو ان وجه تسمية هذا العلم علم ما بعد الطبيعة هو انه علم بشيء يكون
مفارقا عن الطبيعة من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول وتسميته به باعتبار ان بعض اجزائه
كتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه وهي لا يجري هذا الوجه لا يجري هذا الوجه في علم العدد فلا

لا يخفى ان هذا الذي ذكره المصنف قال بالكدر الشبهة في العدد ان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها فالقائل بنظره في غير القبلية والبعدية بالمعنى وان تاخر الوجهين وعلى هذا لا حاجة الى كون الوجه المطلق ما خرج عنه لا موجود بعده وان كان نظره نظره في مفهوم الواجب بعده وتاخره اذ هو الاول والآخر كان له توجه لا كما ذكر

يلزم

يلزم ان يكون علم العدد ايضا مسمى بعلم ما بعد الطبيعة   ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب
خارجا آه لما كان الجواب المذكور انما يدفع الاشكال عن وجه التسمية فقط لكن يبقى الاشكال
الاول من حيث انه فهم من كلامه ان في هذا العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة بالذات او بالعموم
وفي غيره لا يبحث عنه مع ان علم العدد يبحث عن العدد وهو متقدم بالعموم على الطبيعة قال
لدفع هذا الاشكال ايضا ولكن البيان المحقق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة الى آخره قال
والمحقق يمكن ان يكون بصيغة الفاعل او المفعول وعلى الاول يكون الكون متعلقا به وعلى الثاني يكون
متعلقا بالبيان   وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا في الخارج لا عارضا للشيء
في الوجود الخارجي ووجود العدد في الخارج لعله باعتبار وجوده موصوفه فيه   وفي
الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة اما في الحالة الاولى فظ واما في الحالة الثانية فلان الوهم
لما كان جسمانيا كان ما فيه غير مفارق للطبيعة وفيه نظر لان المراد بالوهم ان كان معناه
المتعارف فلا نم الحصر الذي ادعاه من ان العدد انما يكون موضوعا لاي نسبة اتفقت من زيادة
او نقصان اذا كان في هيولى الاجسام او في الوهم اذ يجوز ان يكون في العقل اذ الاعداد
الكلية التي في العقل لا شك انها موضوعة لاي نسبة اتفقت كالاعداد الجزئية التي في
الوهم وان كان المراد اعم من الوهم والعقل فما فيه لا يلزم ان يكون مقارنا للطبيعة الا ان
يجعل النفس ايضا من الامور الطبيعية ولو قيل ان مراده ان الوهم لا بد ان ياخذ هذه الاحوال
الصفات اي التنصيف والتضعيف والزيادة والنقصان ونحوها من الاعداد التي في
المادة اذ ما لم تشاهد هذه الاحوال في المواد لا يمكن له تصورها بالوجه الكلي فيصح ان موضوع
العدد الحاصل في المادة وهذا هو المراد بقوله فيما بعد وليس له ان يكون اول نظره فيه هو في

لا من الكلام ان [illegible] جوابا على [illegible] النظر [illegible] ان يكون على العموم [illegible] علم ما بعد الطبيعة [illegible] في الكلام [illegible] النظر [illegible] لكون علم العدد من علم ما بعد الطبيعة [illegible] وان كان يخرج علم العدد [illegible] يخرج [illegible] في التحقيق في نفسه الا الباب [illegible]

الوهم ثم نقول على هذا يلزم ان يكون جميع الامور الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي مفارقة للمادة ايضاً لان ادراكها على وجه العموم لا يكون الا بعد توهمات جزئية لها حتى يستعد النفس لادراكها على الوجه الكلي والتوهمات الجزئية انما تكون باعتبار انتزاعها من المواد الجزئية الا انصاف ان ارتكاب مثل هذه التكلفات بارد سمج مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال ان كان باعتبار انه لم افرد علم الحساب عن علم الالهي مع ان موضوعه لا فرق بينه وبين كل الامور التي يبحث عنها في هذا العلم من الوحدة والكثرة والجزئية ونظائرها فجوابه ان هذا من افراد هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار ان بعض افراد الموجود قد يتعلق به مباحث كثيرة بحيث يصلح ان يجعل علماً على حدة والعدد من هذا القبيل ولا يقدح فيه عدم الفرق بينه وبين بعض الامور التي تدخل في هذا العلم لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه لقلة المباحث في الافراد المتعلق بالمادة والطبيعة كيف وافراد الطبيعة ايضاً لهذا الوجه ليس الا ذلك كما عرفت مراراً وان كان باعتبار وجه التسمية فامر وجه التسمية سهل لظهور انه لا يلزم فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر جواباً يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة وان كان باعتبار انهم عدوا العلم الالهي بانه يبحث عن المفارقات فعلى تقدير تسليم هذا منهم ووقوعه في كلام من يعتد به فليحمل على انه تعريف بالاعم كما هو المشهور من جواز عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فلعمري ان الحكم ببطلان هذا الحد وفساده اسهل كثيراً من التزام هذه التعسفات الباردة السمجة التي لا طائل تحتها ولا يوصف ملتزمها الا باللجاج والعناد وقيل في هذا واعلم ان ههنا فرقاً آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقاً وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تماثل في الوحدات او لا كونها على

حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم لكونه عشرة او مائة او الفاً او غير ذلك او لكونه زوجاً او فرداً او زوج زوج او زوج فرد او عاداً او معدوداً او مجذوراً او جذراً او مجذوراً او مكعباً او كعب كعب او غير ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمات الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليس في ذات عدد كمي مؤلف من تكرار آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي من باب الكم يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير هو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها انتهى ثم قال الحاشية اعلم ان العدد الكمي غير طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة مطلقاً التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى لان شرط الكم المنفصل امران احدهما ان يكون آحاده ووحداته من جنس واحد والثاني ان يكون لها حد معين من الكثرة ككونها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالحد الا بعد احاده الى ان يبلغ اوله فيوجد في تحديد الثلثة انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجيء في هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لان كون الآحاد التي في المفارقات غير متماثلة كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم تماثلها اثبت لكن اذا الدليل على ان العدد الذي هو موضوع التعليمات هو الذي يكون احاده متماثلة مع ان قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره ايضاً كما هو الظاهر فهذا التخصيص ان شاهد له وان باعث عليه هو ولكن كان منصبه المنع لانه بصدد جواب الشبهة لكن الظاهر ان مثل هذا المنع الذي لا شاهد له اصلاً مع ما في لغته لفظ اي ل لما يفهم من ظواهر كلماتهم مما لا ينبغي ان يسمع بصغي اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم الامرين في الكم المنفصل فالامر الاول منهما

قد عرفت حاله وقس عليه الاعتراض ايضا بل هو اشنع اذ يلزم ان لا يكون العدد الغير المتناهي
عددا او لا يقول به احد اصلا ثم قوله ولاجل ذلك الخ فلا يفهم معناه ظاهرا وكانه اراد انه لما
كان الكون على عدم الكثرة معتبرا في العدد يقولون ان العدد ولا يمكن تعريفه الا تعداد احاده
الى ان يبلغ آحاده ولو جاز ان يكون غير متناه لما بلغ احاده وهو مع كونه بعيدا عن العبارة
فيه انه على تقديرانهم قالوا هذه العبارة فهو على سبيل التمثيل والمراد ظاهر اذ معلوم ان المراد
عد احاده جميعا فاذا كان متناهيا كان تعريفه بعد احاده الى ان يبلغ آحاده وان كان
غير متناه بعد الى غير النهاية وهو ظ لانه وهم له الوهم بالمعنى المصدري اي التوهم
ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان تجمع الخ وفي بعض النسخ من احوال الطبيعة لها وعلى
الشي لها ان تجمع صفة الطبيعية وعلى الاول حال منها فينبغي لنا في هذه الصناعة
ان تعرف الخ قد بين ان الشيخ خلط في هذه المقدمة المقدمات بالمسائل وايضا الفصل الثاني اشبه
بالمقدمات فكان الاولى على تقدير الخلط ان يقدمها على الفصل الخامس والسادس والسابع
لتكون المقدمات في طرف والمقاصد في طرف آخر فهذا خلط آخر واجيب بان وجه الجمع كانه
عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدمات فلذا شابهت المقدمات
بالمقدمات او ردها في مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض من الفصل
الثاني لا يبعد ان يكون اثبات ان الواجب حق وكذا معلولاته وهو اخص منها ورد شبهة
السوفسطائية لرد ايراد يورد على هذا وليس الغرض منه ابطال زعمهم لاثبات الوجه
الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات دون المسائل لانه ليس يحتاج الموجود لكن يكون
جوهرا الا ان يصير طبيعيا او تعليميا قال غياث الحكماء يورد على هذا ايراد مشهور وهو انه

قد يبحث في هذا العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى ان يصير طبيعيا كالبحث عن
وجود الجسم والاعراض القائمة به والحركة والسكون او تعليميا كالبحث عن الخط والسطح والجسم
التعليمي فهذا هو الايراد وما اورد في الجواب هو ان الوجود لا يحتاج في ان يصير احد
هذه الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات والتعليميات او بعض
اقسام الموجود الى المقادير لا يحتاج الى ان يصير تعليميا اذ التعليمي هو المقدار في المادة
والانقسام المذكور لا يتوقف على اخذ المادة او نقول ليس لشيء منهما والوجه في التوجيه ما اشرنا
اليه فيما اشرنا اليه وما اورده من الجواب غير صواب وكل من وجهيه غير وجيه لوجوه اما جواب
السوال وحل الاشكال فهو ان الرئيس يريد ان الجوهرية من الاعراض الاولية للموجود فيبينه
بان جوهرية الموجود لا يتوقف على صيرورته شيئا آخر حتى يصير جوهرا ولا يستلزم ذلك
ان يكون كل ما يبحث عنه في ذلك العلم عرضا اوليا بهذا الوجه اذ على ما قرر في البرهان
كثيرا ما يبحث عن الاعراض الاولية للاعراض الاولية وما اشتغل به المستشكل اعراض اولية للاعراض
الاولية وكان الجوهرية عرض اولي للموجود كالجسمية عرض اولي للجوهر وبهذا يظهر فساد
مواد الايراد ويظهر ايضا ان ما تكلفه في الجواب غير صواب اما ان قوله الموجود لا يحتاج في
ان يصير احد هذه الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا غير صواب وكانه معاندة ومكابرة
وقوله بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته وايضا قوله وبعض
بالقبل والتعليل عليل بوجوه منها انه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة لكان انقسام
الموجود اليه موقوفا على اعتبار المادة انتهى ولا يخفى ان ما حسبه جوابا للسوال وحلا
للاشكال فهو فاسد اذ لو كان البحث عن هذه الاشياء باعتبار انها عرض ذاتية للاعراض

الذاتية للموجود فعلى هذا الجواب لا يكون جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعهما ايضا من الطب
وغيره داخلة في العلم الالهي اذ جميعها اعراض اعراض الموجود وايضا لا فايدة في ما ذكره
الشيخ مرارا من ان الاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم ما لا يحتاج الموجود في لحوقها له
الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من موضوعات العلوم الاخرى كما هو الظاهر
ولو قيل ليس جميع الاحوال ولئن كان كما قلت مسلم انها اعراض اعراض الموجود لكن اخرجوا
عنها الاحوال التي احواله لما ذكره سابقا من صلاحيتها لجعلها علوما على حدة ولذا استثنى الشيخ الاحوال
التي يحتاج الموجود في عروضها له الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فنقول فهذا
عاد الاشكال ولم ينفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب آخر فالصواب في الجواب ان يبنى
على ما يستنبط من الكلمات السابقة انك قد عرفت ان موضوعات العلوم الاخرى لما كان احوالها من حيث
انها احوالها صالحة لجعلها علوما على حدة افردوها عن هذا العلم فما كان من الموجودات واحوالها
ما لم يبلغ الى هذه الموضوعات واحوالها يبحث عنه في هذا العلم سواء كان الغرض اثبات
وجوده كتقسيم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض والعقل والنفس والمادة والصورة
او اثباته لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى واثبات الصفات للمفارقات
واما اذا بلغ الى هذه الموضوعات فالبحث عن نفس هذه الموضوعات ايضا اما باثبات وجوده
او باثباته لشيء آخر من الموجودات فهو ايضا من هذا العلم اذ الجميع عوارض الموجود ولم يبلغ الى
حد استقلوه من هذا العلم واما عوارض هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات
وجودها في نفسها وكيفية وجودها فهو ايضا من هذا العلم اذ هو بالحقيقة ايضا ليس الا في
المستثنى بل المستثنى هو الاحوال التي لهذه الموضوعات من حيث انها احوال لها مثلا الحركة و

السكون

السكون من احوال الجسم الطبيعي المستعد للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان
الغرض من البحث عنهما اثباتهما للجسم المذكور بان يثبت الفلك متحرك او الارض ساكن في الوسط
فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانهما اخذا احوال الجسم من حيث انها احواله من هذا العلم
واذا كان الغرض اثبات وجودهما ولمية وجودهما من قبيل الاعراض او الجواهر فهو من هذا
العلم وليس داخلا في المستثنيات وقس عليهما ما سواهما وعلى هذا لا يبقى اشكال من وجه
ويظهر فايدة قول الشيخ انما ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او
تعليميا فانه وان كان لا يحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى
هذا القيد اذ لو كان الجوهر مما يحتاج الموجود في ثبوته له الى ان يصير طبيعيا او تعليميا ايضا
لكان البحث عن وجوده داخلا في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث عن احواله من حيث انها
احواله لا من حيث انها موجودة يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى التوجيه الذي ذكره وبما
قررنا ظهر ان كلام المجيب الاول ليس بصواب كله كما انه ليس بخطأ كله اما ما هو الصواب
فصلاحية نفس الموضوعات اذ يصح فيها انها ليس مما يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
او غير ذلك حتى يلحقه هذه الموضوعات فالبحث عنها سواء كان باعتبار وجودها او باعتبار
اثباتها لشيء داخل في هذا العلم واما ما هو الخطأ فصلاحية الاعراض الغائية لها كالحركة والسكون
على ما ذكره لان هذه الاعراض يحتاج الموجود قطعا الى التخصيص التخصص المذكور حتى يلحقه ولو
جعل مثل هذه داخلة في هذا العلم فاي شيء يبقى للعلوم الباقية فلا بد فيها من تفصيل القول
على ما ذكرنا واما ما ذكره بقوله وايضا فنقيضه ايضا ان مطلق موضوع التعليمي ليس هو المقدار في
المادة ولو سلم ان بعضه كذلك فهذا تتميم سند هذا الجواب ثم ما اورده غاية الكلام على

هذا الجواب من انه غير صواب وانه معاندة ومكابرة وان قوله بل نفس هذه الاقسام هي
الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته فلا ندري ان منظوره فيه ماذا وان بناءه على
اي شيء حتى تنظر فيه والظاهر ان منظوره اللبس ما اوردنا على هذا الجواب لانه لو تفطن لما
ذكر ما لم يحسب جوابه صوابا وايضا لم يحكم بخطاء هذا الجواب اصلا بل صوبه من وجه وخطاه
من وجه كما بينا فيما قبل و قال غياث الحكماء ان انه باطل من وجوه وذكر منها واحدا
وذكر ان الجميع على ما هو دابه في هذه التعليقات وليته ترك هذا الوجه في ستر الخفاء مع اخوانه
لئلا يصير فضيحة لها ايضا ففيه ان لزوم كون انقسام الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار
المادة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادة اي محذور يتصور فيه ولو قيل لعله
تخيل انه على هذا يكون البحث عن التعليمي بحثا طبيعيا اذ يصدق عليه انه عرض للموجود
محتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا ففيه ان موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط بل
لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض المقدار
للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم   في الدلالة على الموجود والشيء او
اقسامها الاولية ما يكون فيه تنبيه على الغرض قال غياث الحكماء لعله اراد بالدلالة
الاشارة الى وجه بعيد البداهة وشيئا من احواله ولم يرد ايراد لفظ دال على الوجود
فانه بديهي فاورد ان هذا لا يحتاج الى فصل وعرض بالعرض الى عرض الفن واعراض
اشار اليها في الفصول السابقة التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي
انتهى ويقرب منه في بيان معنى الغرض ما قيل وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته له
من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض نفس هذه الدلالة

كانه توهم

التي ذكرناها فيكون حاصل المعنى ان الغرض في الدلالة على ان الموجود والشيء واقسامهما الاولية
الوجوب والامكان نحو يكون تنبيها على هذه المعاني لا تعريفا حقيقيا لما تبين انها بديهية لا يمكن
تعريفها لا يقال انه لم يذكر تنبيها ايضا على هذه المعاني لان ما ذكره من تعريفات القوم وزيفه
كله تنبيه على هذه المعاني كما يعرف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا   ما خطر بالبال متعلق
بيحاول اي يحاول التعريف بهذا النحو او حال من التعريف بل ضمير المستتر في يحاول ومتعلقه قبيلا
ونحوه وتلبس التعريف به عبارة عن تحققه في ضمنه   او تفهيم ما يدل عليه عطف على اخطار ما
واحاله حاله   وربما كان ذلك ما شاء اي في انفسها اه قال غياث الحكماء المشهور في
توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرح الاشارات من تعريف الخبر بالصدق
والكذب حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي
او رد تفسيرا للاسم وتبيينا لمعناه من بين سائر التركيبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض
الذاتية المغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا من الالتباس فايراده في الكشف بالنسبة الى
تعيين ذلك الشيء انما يقصد به تجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض مميزة
الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانه لم يتعين بعد والنسبة الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالمركب الخبري المركب
الذي يتصور حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان امكننا ان نقول انا نعني
به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا وصاحب المحاكمات بعد التغيير عما
ذكره الشارح بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى الخبر لا عتبار ان الاولى حيث هو هو والثاني

هذا الجواب من انه غير صواب وانه معاندة ومكابرة وان قوله بل نفس هذه الاقسام هي
الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته فلا ندري ان منظوره فيه ماذا وان بناءه على
اي شيء حتى ننظر فيه والظاهر ان منظوره للبس ما اورد ما على هذا الجواب لانه لو نفطن لما
ذكرنا لم يحسب جوابه صوابا وايضا لم يحكم بخطاء هذا الجواب اصلا بل صوبه من وجه وخطاه
من وجه كما بينا فيما قبل وما قال غياث الحكماء من انه باطل من وجوه وذكر منها واحدا
وترك الباقي على ما هو دابه في هذه التعليقات دليله ترك هذا الوجه في ستر الخفاء مع اخوانه
لئلا يصير فضيحة لها ايضا ففيه ان لزوم كون انقسام الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار
المادة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادة اي محذور يتصور فيه ولو قيل لعله
تخيل انه على هذا يكون البحث عن التعليمي بحثا طبيعيا اذ يصدق عليه انه عروضه للموجود
محتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا ففيه ان موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط بل
لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض المقدار
للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم   في الدلالة على الموجود والشيء و
اقسامهما الاولية بما يكون فيه تنبيه على الغرض قال غياث الحكماء لعله اراد بالدلالة
الاشارة الى وجه بعيد البداهة وشيئا من احواله ولم يرد ايراد لفظ دال على الوجود
فانه بديهي فاورد ان هذا لا يحتاج الى فصل وعرض بالعرض الى عرض الفن واعراض
اشار اليها في الفصول السابقة التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي
انتهى ويقرب منه في بيان معنى الغرض ما قيل وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته له
من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض نفس هذه الدلالة

التي ذكرناها فيكون حاصل المعنى الفصل في الدلالة على ان الموجود والشيء واقسامهما الاولى من
الوجوب والامكان نحو يكون تنبيها على هذه المعاني لا تعريفا حقيقيا لما تبين انها بديهية لا يمكن
تعريفها لا يقال انه لم يذكر تنبيها ايضا على هذه المعاني لان ما ذكره من تعريفات القوم وزيفه
كله تنبيه على هذه المعاني كما يعرف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا   باخطار بالبال متعلق
بيحاول اي يحاول التعريف بهذا النحو او حال من التعريف بل ضمير المستتر في يحاول ومتعلقه متلبسا
ونحوه وتلبيس التعريف به عبارة عن تحققه في ضمنه   او تفهيم ما يدل عليه عطف على اخطار
وحاله حاله   وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى قال غياث الحكماء المشهور في
توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرح الاشارات معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق
والكذب حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي
او ردتفسيرا للاسم وتبيينا لمعناه من بين سائر التركيبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب مهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض
الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها ما يجري مجريها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى
تعيين ذلك الشيء انما يقصد به تجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض مجهولة
الا البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانه لم يتعين بعد وليس الصدق والكذب مشتبها فيمكننا ان نقول انا نعني بالتركيب الخبري التركيب
الذي يشتمل على الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان لمكننا ان نقول انا نعني
به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا وصاحب المحاكمات بعد التعبير عما
ذكره الشارح بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى الخبر لا اعتبار انه الاول من حيث هو هو واكن

[illegible marginal note]

هذا الجواب من انه غير صواب وانه معاندة ومكابرة وان قوله بل نفس هذه الاقسام هي
الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته فلا ندري ان منظوره فيه ماذا وان بناه على
اي شيء حتى ننظر فيه والا … هذا الجواب لانه لو تفطن لما
ذكر ما لم يحسب جوابه صوا… … بل صوبه من وجه وخطأه
من وجه كما بينا فيما قبل و… … جوه وذكر منها واحدا
ونذكر الباقي على ما هو دأبه … ه في ستر الخفاء مع اخذ انه
لئلا يصير فضيحة لها ايضا فو… … التعليق موقوفا على اعتبار
المادة على تقدير كون التعليم… … ور فيه ولو قيل لعله
تخيل انه على هذا يكون البحث … ليه ان عروضه للموجود
محتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا … سم الطبيعي فقط او
لا بد من اعتبار حيثية الحركة او الس… … ن عروض المقدار
للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا هم … لا بات الموجود والشيء او
اقسامهما الاولية مما يكون فيه تنبيه على الغرض فان غياث الحكماء لعله اراد بالدلالة
الاشارة الى وجه تقييد البداهة وشيئا من احواله ولم يرد ايراد لفظ دال على الوجود
فانه بديهي فاورد ان هذا لا يحتاج الى فصل وعرض ما بالعرض الى عرض الفن واعراض — كانه توهم
اشار اليه في الفصول السابقة التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي
انتهى ويقرب منه في بيان معنى الغرض ما قيل وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته لا
من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض نفس هذه الدلالة

التي ذكرناها فيكون حاصل المعنى ان الفصل في الدلالة على ان الموجود والشيء واقسامهما كالامكان
والوجوب لا بل الامكان فلم يكون تنبيها على هذه المعاني لا تعريفا حقيقيا لما تبين انها بديهية لا يمكن
تعريفها لا يقال انه لم يذكر تنبيها ايضا على هذه المعاني لان ما ذكره من تعريفات القوم وزيفه
كله تنبيه على هذه المعاني كما يعترف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا باخطاره بالبال متعلق
بيحاول اي يحاول التعريف بهذا النحو او حال من التعريف بل ضمير المستتر في يحاول ومتعلقه تلبيس
ونحوه وتلبيس التعريف به عبارة عن تحققه في ضمنه او تفهيم ما يدل عليه عطف على اخطاره
او حال حاله وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى قال غياث الحكماء المشهور في
توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرح الاشارات معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق
والكذب حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي
اورد تفسيرا للاسم وتبيينا (تعيينا در) لمعناه من بين سائر التركيبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض
الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الكتاب للدلالة على
تعيين ذلك الشيء انما يفيد تجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض مجهولة
الا ببيان ذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانه لم يتعين بعد ولكن الصدق والكذب لا اشتباه فيهما فيمكننا ان نقول انا نعني بالمركب الخبري التركيب
الذي يتميز حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان يمكننا ان نقول انا نعني
به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا وصاحب المحاكمات بعد التعبير عما
ذكره الشارح بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى الخبر لا اعتبار ان الاول من حيث هو هو الشيء

من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو
ومعنى الخبر من حيث هو مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب فلا دور
فانا اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتميزه من بين تلك المعاني
فنقول ذلك الذي هو الجنس للانسان ثم لهذه الخاصة عينا معناه ولا يتوهم انه تعريف دوري من
حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه انتهى كلامه بعبارته واقول لا حاصل لما ذكره من
الحاصل اما اولا فلانه يلزم ان يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التعريف تعريفا
للمعنى ولا رسما له بل تصويرا لان اللفظ موضوع لاي معنى من المعاني المعلومة ولو كان مراد
المحقق هذا لما اطنب وكفاه ان يقول تعريف لفظي لكن في كلامه عبارات صريحة في ان المراد
تعريف المعنى دون اللفظ واما ثانيا فلان ما ذكره ان معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر
موقوف على معرفة الصدق والكذب في التعريف الاول ايضا محل بحث ومناقشة واما ثالثا
فلان مثاله وتمثيله غير مطابق ولا موافق لتعريف اللفظ كما لا يخفى ثم اقول في كلام المحقق
ابحاث منها ان المعرف يجب ان يكون قبل التعريف معلوما بوجه لا يشاركه غيره فاين
الاشتباه والالتباس وثانيها التعليل انه كما ان في التصديقات مبادي اولية يصدق بها
لذواتها لا لغيرها وقد يكون التصديق لغيرها بسبب وان لم يخطر بالبال بواسطة اللفظ
الدال عليها او بغيرها لم يمكن تحصيل العلم بما يتوقف على تلك المبادي وان لم يكن نعلمها المشار اليه
بالاخطار بالبال من قبيل افادة العلم بمجهول النفس قبل التنبيه على منشأ الغايب وقد يكون
هذا التنبيه بامور هي اخفى من المنبه عليها باعتبار نفسها مثل ان ننبه على ان الاشياء
المثل ديه ليس واحد ثبت في الكل الاول من الاصول فيكون تلك المقدمة مستعملة في

ابنائه

في ابنائه وتلك الامور وان كانت باعتبار نفسها اخفى فهي اوضح باعتبار التنبيه عليها
والالتفات اليها كذلك في التصورات مثل ذلك وتحصيله ان المبادي الاولى التصورية والتصديقية
وان كان حصول العلم بها سببا لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنها قد يصير التفات النفس
الى ما يتوقف عليها وتذكرها سببا للالتفات الى تلك المبادي فهذا انهما الغوا لان ما كان
الشي اخذ من الاول ويرد عليه مع ما يرد عليه ما لا يرد عليه والنظر الصحيح يريك ان كلامه
من الوجهين غير خال عن وجوه من الخلل ولعل الشريف لم يرد شيئا منهما والشبه انه اراد
ما اوردناه واشرنا اليه في التعديل انتهى وههنا ابحاث احدها ان قول المحقق الغنية عن التعريف
لا معنى له في هذا المقام اذ الاعراض الذاتية ان كانت غنية عن التعريف فما الحاجة التي لا عتذار
في تعريف المعروض بها لانه صحيح قطعا سواء فرض انه واضح بحسب ماهيته وقد حصل كذلك
فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقق اولا اذ ظاهر انه اذا كان شي نظريا وكان له عارض بديهي
يصح تعريفه به تعريفا رسميا وايضا قوله ما يشتمل عليه حالا بد به لان الاعراض الذاتية
اذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة عليه مع انه يصرح آخرا بان الصدق
والكذب مشتمل على الخبر الا ان يتكلف ويحمل الغناء عن التعريف على عدم حصول الالتباس فيه
على ما في المعروض او يقال مراده بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق والكذب
بل ما يشتمل على الصدق والكذب عليه لانه ايضا عرض ذاتي للخبر هو غني عن التعريف وعلى
الاول يندفع الايرادان جميعا وعلى الثاني الثاني فقط وثانيها ان قوله وانما يكون ذلك دورا
لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان يتدارك الشي لا وجه له لانه اذا كان كذلك
فالحاجة الى الاعتذار والكلام انما هو في ان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة على

معرفة الخبر والاعتذار انما هو لذلك فعلى تقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا
الاعتذار الذي ذكره وهو ذا وبالجملة كلامه في غاية التشويش والبيان الصحيح ان نوع الصدق
والكذب لما كان معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر ولا يصح تعريف الخبر بهما لكن ليس المراد في هذا
المقام تعريف الخبر بل الخبر بديهية وهو النوع الخاص من التركيب معرفته بديهية لكن قد وقع ههنا
اشتباه من حيث ان ما يبحث عنه المنطقيون اي نوع من انواع التراكيب فينبه عليه ويشار اليه
بان النوع الذي يشتمل تعريف الصدق والكذب عليه او ان النوع الذي يتصف بالصدق والكذب
ونحوهما وعلى هذا الدور واضح كما انا عرفنا معنى الحيوان اما بديهة او بالكسب وعرفنا الانسان
بانه حيوان ناطق والغرض انا عرفنا الفرس ايضا ونعلم ان احدا من الفرس والحيوان جنس مثلا وآخر
نوع ولكن لا ندري ان الجنس ايهما فاذا اشتبه احد الى الحيوان وقال ان الجنس هو الذي عرفت الانسان
به لم يكن فيه دور ولا يجوز ان يعرف الحيوان بالانسان الذي يكون معرفته موقوفة عليه
نعم ان في الصورتين اللتين فرضناهما ما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في تعريف الصدق
والكذب عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان لكن ليس المقصود
في المقام معرفة الخبر والحيوان بهما بل المراد تمييزهما من بين سائر المعاني الحاصلة في الذهن والاشارة
اليهما وايضا على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح اذ اللفظ يعتبر في التعريف
فيما فرضنا وان كان مشاركا له في ان التعريف فيهما جميعا للالتفات الى معنى حاصل في الذهن
وتمييزه من بين سائر المعاني الحاصلة فيه لا لان تحصل صورته في الذهن امر غير حاصل والغرض
في التعريف اللفظي المتعارف اما التصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى او تصور المعنى واخطاره
على انه مراد من اللفظ وفيما فرضنا الغرض اما التصديق بان ما يبحث عنه المنطقيون هو هذا

المعنى

المعنى والجنس هو هذا المعنى او تصور هذا المعنى واخطاره بالبال من حيث انه مبحوث عنه للمنطقي
وجنس وثانيها ان ما اورده في عبارات الحكماء اولا على الى لا ورود له لانك قد عرفت ان الغرض
الذي فرضه المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة لكنه مشارك له في المعنى الذي ذكرنا فالحق ح وارد
الكلام اولا في صحة التعريف اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة اخرى تشاركه فيما ذكرناه ان كلاهما واحد
وعلى هذا لا ايراد عليه نظرا الى اصل المقصود وانما الايراد ملتفتا الى [illegible] على الطرد وعدم
التدبر في اطراف الكلام ولعل وجه ان المحقق لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي
[illegible] ان لفظ الخبر معناه معلوم وايضا المأخوذ في تعريف الصدق والكذب على ما هو المتعارف
هو هذا اللفظ اذ يقولون الصدق مطابقة الخبر في الواقع فلا يصح ان يجعل التعريف تعريفا
لفظيا للخبر ورابعها ان ما اورده ثانيا ايضا فاسد اذ مراد المحقق التوقف بحسب الغرض والغرض
كان في المقام اولا وبالتوقف حصوله منه اولا والتوقف بحسب هذا التعريف المفروض
اذا فرض ان الصدق والكذب عرفا بماهية الخبر ثم فرض ان لفظ الخبر عرفت بهما فكل منهما
متوقف على الآخر بحسب هذا التعريف المفروض وان كان جائزا ان يعرف كلا منهما بنحو آخر
على التحقيق [illegible] التوقفين اصلا وخامسها ان ما اورده ثالثا بطريق [illegible]
جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والتنبيه [illegible] الذي اورده المحقق للغرض المذكور لا ايراد
عليه اصلا من جهة عدم المطابقة بين المثال والممثل وسادسها ان ما اورده على المحقق
لا وجه له بعد ما عرفت ان مراد المحقق انا نقول [illegible] تعريفه وتمييزه من بين المعاني المعلومة لنا
لا لانه يذكر غيره في الواقع لكنه لم يتعين في نظرنا اذ ما يبحث عنه المنطقيون من انواع التراكيب
وما هو الجنس من بين المعاني المقصودة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر والحيوان ولا يذكر غيره

لكنا لا نعلمه بعينه ولو كان مراده انه لا بد ان يكون المعرف معلوماً بوجه لا يشاركه غيره في
نظرنا فيستفاد والظاهر ان لا يخفى ما في ان ما ذكره من لزوم كون المعرف معلوماً بوجه مختص انما هو
في التعريف الحقيقي لا في هذا التعريف الذي اراده المحقق وفي كلام القايل الثاني ايهام اشتباه لكن
لا حاصل في التوضيح ثم ان مراد الشيخ ههنا يمكن ان يكون التعريف اللفظي المتعارف اذ ما
ذكره المحقق او ما يشبهها والاخير اولى ويمكن ان يكون قوله لمعان ما اشار الى ما يرجع الى التعريف
اللفظي وعلة ما الى غيره مما ذكره المحقق او وجه آخر مثل ان يقال ما هو اخص تعيناً عند قوم
لجهة اعرف مما اول هذا المعنى عندهم مما هو اعرف في نفسه وعند الجمهور ونحو ذلك ثم ان الامام ذكر تعريف
الخبر بالصدق والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الشيء ربما كان اخص من غيره من وجه واعرف
منه من وجه آخر وعند ذلك يصح تعريف كل منهما بالآخر وعند ذلك نقول الناس قد جرت
عاداتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقايله صدقت او كذبت فلا يكون تعريف الخبر
بجنسية الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هذين اللفظين فيه انتهى كلامه بعبارته
وهذا ايضاً ليس ببعيد ولعله ايضاً داخل في كلام الشيخ ههنا   تنبهت النفس على اخطار
ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد واعلم انه وقع النزاع في ان التعريف اللفظي هل
من المطالب التصديقية ليكون الغرض منه التصديق بان لفظ كذا موضوع للمعنى الفلاني او من
المطالب التصورية ليكون المطلوب اخطار المعنى بالبال واحضاره لا حصوله اذ المعرف
حصوله بدونه وقد اورد القايلون بالاول على القايلين بالثاني بانه قد يكون المعنى مخطراً
بالبال حاضراً عنده ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظاهر فظهر ان المقصود
ليس الاخطار والاحضار والا لزم تحصيل الحاصل والشيخ اختار المذهب الثاني كما هو الظاهر من

ولا يعقلون ذلك لكن الاقوال
وقع تعريف الخبر بانه الذي جرت
عادة الناس بان يقولوا
لقائله صدقت او
كذبت هو

قوله اخطار ذلك المعنى بالبال وهو الظاهر بحسب الواقع ايضاً اذ نعلم ايضاً ان عند سماعنا
قول القايل فنقت غضنفراً اذا لم يكن الغضنفر معلوماً لنا ونسأل عنه ليس غرضنا حصول
التصديق بان هذه اللفظة موضوعة لاي شيء بل غرضنا ان نعلم ان الشيء الذي قتله اي شيء
كما يحكم به الوجدان وانكاره مكابرة واما التصديق المذكور فغرض لغوي يحصل في ضمن
اللغة ولعله اراد دفع ما اورد عليه مما نقلنا من حيث انه هو المراد وحاصل الدفع ان الغرض
ليس مجرد الاخطار بالبال حتى يرد ان في الصورة المفروضة يلزم تحصيل الحاصل بل الاخطار
بالبال من حيث انه المراد في المقام ولا شك ان قبل التعريف ليس اخطاره بالبال بهذه
الحيثية بل الاخطار بالبال فقط وبهذا اندفع الايراد فافهم   والى الاشياء بان يكون
متصورة لانفسها اي لما كان بداهة الوجود بديهية اكتفى فيها بهذا البيان التنبيهي فلا مجال
للمناقشة عليه وقد قيل لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور وذلك
الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونها
عامة فالوجود اولى التصور واذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر
بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين اموراً ثلثة الاول ان الوجود بديهي الثاني انه يمتنع تعريفه
الثالث انه اول الاوايل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة
اما بيان الاول فنذكر وجوهاً الاول ان العلم بان الوجود لا يجتمع مع النفي والاثبات
علم بديهي اولي والتصديق مسبوق بتصور الوجود والعدم اولاً بتصور الوجود اولى
بان يكون اولياً فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل انسان بوجوده وذاته غير مكتسب
بل متضمن للوجود المطلق فعلم بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده وسابق على الاولى

فيلزم كونه معدوما هـ

بان يكون اوليا ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني
وهو امتناع تعريف الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر
خارج عنه والاول ظاهر البطلان وهو كون الشيء معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كان كلها
وجودات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الوجود جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا
احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود اولا
يحدث فان لم يحدث كان الوجود عين تلك الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود
فيكون ذلك المجموع معروضا عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارج
هف واما التعريف بلوازمه الخارجية فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم
اتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن
وجود الوصف للشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث
وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء
عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا
وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع مكابر انتهى وفيه ابحاث
احدها ان قوله وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها مم نعم يلزم ان يكون
فيما بين الامور العامة امر بديهي اذ لو كان جميعها كسبيا لما امكن اكتسابها اذ الامور اي جميعها
لا يصلح معرفة لها بناء على اشتراط المساواة في التعريف ولعل مراده انه لو فرض ان العلوم
الكسبية كلها سلسلة واحدة فلا بد ان ينتهي تلك السلسلة الواحدة الى اعرف الاشياء
وابسطها واعمها وهو ظ ثانيها انه بعد ما اقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول انه لا ينبغي

الاكتفاء

٦٣

الاكتفاء بهذا القدر بل يجب ان يبين وجوابه ان ما ذكره ليس برهانا اذ غاية ما يلزم منه ان يكون
على الوجه الذي ذكرنا منتهى سلسلة الاكتساب [illegible] ما واما انه الوجود فلا ومع قطع النظر
عن الوضع فغاية ما يلزم ان يكون في الامور العامة امر بديهي واما انه الوجود فلا فنظرا الى
عدم تامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا فلذا حكم بانه يجب بيان هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء
بما ذكر لعدم تاميته ثالثها انه قد عرفت ان بداهة الوجود بديهية لا حاجة لها الى دليل كما
يحكم به الوجدان وقد لاح ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما وكذا استدلاله الذي ذكره ما
مقدمات مقدماتها اجلى من بديهية الوجود ومثل بداهة التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان ابطلان بداهة النفي والاثبات ولا المنكر في مرتبة منه وكذا كونه اول الاوائل في التصور ايضا
بديهي كما يحكم به الوجدان وبذلك يعلم امتناع تعريفه ايضا هذا والكلام على الدليلين نفيا واثباتا
مشهور في كتب القوم ولا حاجة الى التعرض له رابعها ان قوله فعند اجتماعها اما ان تحدث صفة الوجود
اما ان يراد به انه عند اجتماعها اما ان يحدث امر هو الوجود او لا يحدث او يراد ان عند اجتماعها
يحدث صفة الوجود لها او لا وهو الظاهر من العبارة فعلى الاول نقول انه يحدث الوجود عند اجتماعها
وهو المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه محذور فرض وكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارج
[illegible] وعلى الثاني نقول انا نختار انه عند اجتماعها لا يحدث صفة الوجود لها ولا محذور فيه اذ
كون ماهية الوجود عين اشياء لا يكون معروض الوجود ليس فيه [illegible] ثم ان كان لا بد ان
يكون الوجود موجودا فنقول ان الوجود يعرض لنفسه او آحاده جميعا ولا محذور لجواز عروض الشيء
لنفسه ولجزئه كالجزء وان لم يكن لا بد منه بل يكون الوجود امرا اعتباريا فالامر فيه اظهر
خامسها انا لا نسلم قوله لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم الخ اذ لا يلزم في التعريف الرسمي ان

يعلم الاتصاف بل يكفي فيه حصول الاتصاف في الواقع سلمنا لكن الاتصاف بوجود باشتراك اللفظ
سلمنا الاشتراك المعنوي لكن يجوز ان يكون مباينا للوجود بنفسه ولعل الوجود بنفسه الذي هو المفهوم عرف
بالوجه الرابطي المباين له ولا محذور لا بان يكون نفس المباين معرفا حتى لا يجوز بل يكون المعرف
ماخوذا منه ولا محذور لا بان يكون نفس المباين لو فرض الكلام في الوجه المطلق الشامل للرابطي
وغيره فغايته الامر لزوم تعريف الاعم بالاخص ولا فساد فيه الا بالشرط المشهور وهذه الكلمات
دايرة بينهم سائرة ينهار قوله لمطلق الحصول اقدم واعرف ام اذ كون المعرف عبارة عن الحصول
لا يستلزم معرفته للحصول حتى يلزم الحصول اقدم واعرف فاعرف ولذلك قد حاول في
قيل اعلم ان فهو ما كان من احد من جميع الاشياء وحدة الوجود وايضا لما التزموا ذلك وقد علمت
بطلان ذلك ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشيء بما هو اخفى او مساو
في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود وعلى الوجه المطلق من حيث انه يمكن ان يوصف
بالوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود
ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه انتهى ولا يخفى ما فيه فهو لا يوجب كون ما وصف به موجودا
في نفسه اذ وجود الوصف لم سواء سلمنا وجود الموصوف اولا وكذا ما في قوله فان الموجود من
حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود لان لزوم كون الوصف موجودا في نفسه او للوجود لا
يستلزم ان يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللازم معرفته فقط هذا مع ما عرفت من حال
الوجود الرابطي فافهم وهذا اوان الكلام في البداهي مراده انا لا نعلم ان الموجود لا بد ان
يكون فاعلا او منفعلا بل يجوز خلوه عنهما فلا يكون التعريف صحيحا ولو سلمنا انه كذلك لا شك
انهما قسمان للموجود والموجود اعرف منهما فكيف يعرف بهما دعوى الاعرفية انما تستند الى

البداهة

البداهة ولا كلام فيه واما الى انهما قسمان منه وهي لا يخرج من كلام اذ لا شك ان العام اعرف من
الخاص مطلقا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بالقياس لا غير اي لم يتضح لي
ان الموجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بالقياس وهذا لا حاجة له
الى بيان اذ يعلم الحكم كل احد انه لا يعلم بديهة ان الوجود لا بد ان يكون اما فاعلا او منفعلا بل
لا بد له من دليل فتبين ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل
المنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفطن هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي
ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباي جارحة
يقع ادراكها والعجب من هذا الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد زعمه
حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون
احدهما سبب الآخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب او السبب بالحس فبان انه لا يمكن ادراك
الفاعل والمنفعل به كان الاولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل
كما حققه الشيخ في اوايل الطبيعيات انتهى ولا يخفى ان الاولى ان يدفع الكلام الذي اورده بعض
الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ان مراده انه لم يتضح ان الوجود لا يكون الا فاعلا
او منفعلا الا بالقياس لا ان الفاعلية والمنفعلية لا يثبت الا بالقياس حتى يرد ما اورده
والفرق بينهما ظاهر واما دفعه بما دفعه القائل فيمكن ان يناقش فيه بان للمعترض ان يقول مراده
بالفاعل والمنفعل المشهور في العرف انه يفعل كذا او ينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال
العرفيين يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور كلهم حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع
من فعل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وعمرو ينفعل عن كذا والنار يحرق الحطب والثلج يبرد

ويمكن تأييده بقول الشيخ الا بالقياس اذ المقصود لا يكفي في التصديق ... ادرك

وغير ذلك نعم السلبية المسببة الحقيقية فيه التي ذكر الشيخ في الفصل الاول من هذه المقالة انها ليس
يدرك بالحس الا الحس يدرك الموافاة فقط فخصوصه واما ما قال ان يدركها حس فحواه ان يدركها الحس الذي
يدرك الموافاة فافهم   وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد التسليم انما قال بحسب الحكاية
فقد ناقش فيه بعض الفاضلين المعاصرين فانه فيه نظر لان مفهوم الشيء ليس ذاتيا لافراده
وح نقول الحق انه لا يكون الصحة والخبر وامثاله بديهية او مكتسبة من غير توقف على معرفة معنى الشيء
واقول نظر ظاهر فيه قصور من وجوه منها ما ادى الى اعتبار معنى ما الذي هو معنى الشيء ولا شيء من
التعريف لصحة الخبر ليصح ان يتوهم تصور الصحة بدون الشيء مع انه ليس شيء ومنها انه يدعي ان بعض
التعريفات لا يتصور بدون تصور الشيء وذلك ظ فلا يضر هذا الاحتمال ومنها ان عدم الذاتية له
يستلزم امكان التصور بدونه فان كثيرا من العرضيات مما يستلزم تصور افرادها تصورها قبل انتهى
ولا يخفى ان وجهه الاول فاسد لانه توهم ان بناء النظر على ان التعريف للصحة ولا يلزم
استعمال الشيء فيه فذكر ان التعريف ليس للصحة بل التعريف للصحيح وح لا يصح ان الشيء لا يجب
ان يكون ماخوذا في تعريفها اذ لا بد من اخذ ما في تعريفه هو بمعنى الشيء وهو توهم فاسد لان كلام
الناظر وارد في المشتق ايضا اذ يقول ان الشيء ليس من ذاتيات هذه الاشياء حتى يلزم ذكره
في تعريفاتها بل من العرضيات فيجوز ان يذكر في تعريفاتها وليس المراد خصوص لفظ الشيء
بل ما في الذي والامر وامثالها ايضا كذلك فقد تم انه لا بد ان يذكر ما في تعريف الصحيح والخبر واما وجهه
الثاني فغير مناسب للمقام اذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشيء بما يصح عنه الخبر وعلى هذا
لا يلزم ذلك غاية الامر ان يكون تعريفهم الصحيح بما ذكر غير صحيح فيجوز ان يعرف الشيء به
ثم يعرف هو لشيء آخر غير التعريف المذكور ووجهه الثالث ايضا ظاهر الفساد اذ الناظر المذكور

لا يدعي

لا يدعي استلزام عدم الذاتية امكان تصور الشيء بدونه حتى يرد ان كثيرا من العرضيات لا يمكن تصور
المعروض بدونه بل قال انه ليس بذاتي حتى يجب ان يذكر في تعريفه البتة والا فهو لعله لا يجب ان يذكر في
مطلق التعريف بل عرض فيجوز ان لا يذكر في التعريف سواء كان حدا او رسما فلا يرد عليه غير
منه خارج عن الآداب فالاولى ان يق في دفع مناقشته ان الظاهر ان الظ ليس للصحيح والخبر تعريف لا
يذكر فيه المعرف العام وما والامثال لها وهو مستلزم للدور وهذا القدر كاف في المقام كما لا يخفى
يكون كاملا كما قلت ثم هذا كانه وجه آخر غير ما ذكره اولا اذ الاول كان مبناه على ان الشيء
او مرادفه ماخوذ في تعريف الصحة والخبر الماخوذين في تعريف الشيء وهذا ليس مبناه على ذلك
بل مبناه على ان قولهم الشيء هو الذي يستلزم لتعريف الشيء بنفسه لان الذي هو بمعنى الشيء ولا يثبت
فيه الى الصحة والخبر ولا يخفى ان مثل المناقشة التي نقلناها جار هنا ايضا اذ نقول لا يلزم اخذ الذي
في تعريف الشيء بل يجوز ان يق الشيء صحيح الاخبار عنه ونحو ذلك والجواب الجواب   فنقول ان معنى
الموجود ومعنى الشيء ثم قيل لما فرغ من بيان ان كلا من مفهومي الموجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف
ولو كان لكل منها الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى ومتساويان في
التحقق ليس احدهما اعم مطلقا ولا من الآخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما
هو الى آخره واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة وحاصل ما علل به
منها انه يصح ان يق حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يق حقيقة كذا شيء وفي هذا التعليل نظر فان
للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يق حقيقة كذا شيء ويمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او يجعل لان
فان الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا يق حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قوله حقيقة كذا
موجودة كانه يق الماهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التعليل في عدم صحة ان يقال حقيقة كذا

شيء لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يعرف لم يكن مجهولا البتة فالبديهيات
التي هي المبادي الاول صحيح وان كانت غير مجهولة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الشيخ ما علل المغايرة
بينهما بعدم صحة احد القولين وصحة الآخر بل بعدم افادته وحشويته وافادة الآخر وعلى هذا لا يرد
ما اورده واما ثانيا فلانه لا يمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شيء وعدم افادته ما يجهل وقد اعترف
القائل ايضا بذلك في آخر كلامه وكذا لا يمكن منع افادة قولنا حقيقة كذا موجودة وما ذكره
من ان الوجود مأخوذ في الحقيقة ففيه ان مراد الشيخ بالحقيقة هاهنا ليس المعنى المصطلح
منه بل المراد بها ما يراد بالماهية على انه قد قيل انهما يستعملان مترادفين ايضا ولو فرض عدم
صحة استعمالها في هذا المعنى مع ان المجاز لا حجر فيه في امثال هذه المواضع نبدل لفظ الحقيقة
بالماهية ويتم التعليل واما ثالثا فلان قوله او عكس كلامه مع ما عرفت من ان المراد بالحقيقة
الماهية فيه ان انعكاس الامر ايضا مفيد للمقصود اذ به ايضا يثبت المغايرة بينهما في المفهوم
فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو هذا قرينة على ما ذكرنا من ان مراده بالحقيقة هو الماهية
وهو الذي ربما سميناه الوجود الخاص اقول اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ
الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة
كماهية المثلث وماهية الانسان والحق ان كلا من الوجود والشيئية مفهوم عام مشترك والامور المخصوصة
في الاعيان الا انه يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول بالتشكيك
على افراده بوجوه من التشكيك في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها الليس
باقدم والماهيات ليس كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها
انه انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام ونسبة الوجود الى اللازم

كتبه الراجي

تمام

44

اقسامه لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود وفي
ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسم بخلاف
اقسام الشيء فانها تكون ماهيات ومعاني كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام
ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود
هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية
كما مر فكما ان الفرق حاصل بين ماهية المثلث ووجوده الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية
ومطلق الوجود انتهى لا يخفى ان حاصل ما ذهب اليه كما صرح به في مواضع اخرى ان الوجود امر محقق
حاصل والماهيات امور اعتبارية تنتزع منه وبحسب قوة الوجود وضعفه تختلف انتزاع الماهيات
عنه فما كان اقوى واشد كان انتزاع المعاني عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج و
تلك الوجودات التي هي امور محققة في الذهن او في العين هي المسماة بالوجودات الخاصة لا يتصورها
الذهن بل انما يتصور الماهيات التي تنتزع منها ونعلم اسماء هذه الماهيات ولا نعلم اسماء الوجودات
لانه لم يتصورها بل انما يعرفها بالماهيات المنتزعة منها ويسميها باسمائها مثلا الوجود الذي
ينتزع منه الانسان يسميه بالانسان وهكذا وهذه الماهيات الخاصة التي تنتزع من الوجودات هي
افراد الشيء والوجودات المذكورة ليست افرادا له بل انما هي افراد الوجود سواء اريد بالوجود
هذا المفهوم الاعتباري الذي ندركه ونعلمه او الوجود الحقيقي الذي لا نعلمه لكن هذا المفهوم كذا باعتبار
امر كلا حقيقة وهذه كالافراد افراد وجزئيات له لكن ليس ذاتيا لها وكذا الامر وليس كليا حقيقة
اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات لكن شبيه به هذا ما فهمنا من كلامه وفيه امور احدها انه يلزم
على هذا ان لا يمكن تصورنا الماهيات والمفهومات ايضا بيانه ان المعنى الذي حصل في الذهن لما كان لم

وجود ذهني على رايه فلا محة يكون الامر المتحقق الحاصل فرد خاص ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور
او اعتبار ما ينتزع منه كان الحاصل في الخارج من الانسان مثلا هو الوجود وحقيقته واللسان
او اعتبار ينتزع منه ثم نقول ان المعنى الذي ندركه من الوجود الذهني المذكور اما ان يكون
ادراكه بانتزاعه منه او يدرك من حيث كونه فيه لا بان ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود
ذهني آخر لان هذا المعنى المنتزع لما كان له حصول في الذهن فلا محة يكون حصول ذهني حاصل
محقق وهكذا الى غير النهاية وهو مع بطلانه ايضا اذ نعلم ضرورة ان عند تصور الشيء لا يحصل في
ذهننا امور غير متناهية مستلزم لان لا يحصل العلم بشيء بالاولوية وعلى الثاني مخالف للبديهة اذ
المعاني التي في الوجودات على هذا الراي امور مخلوطة به لا تميز بينها وبينه وانما هي اعتبارات له فلا
يمكن لنا ان ندرك هذه الامور باعتبار انها فيه بدون ان ينتزع منه ونجرد ونميز بعضها عن
بعض كيف وظ ان كل وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات وحالات انتزاعية كثيرة فلو كان
ادراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذهن للزم ان ندرك جميعها دفعة واحدة بديهة و
ليس كذلك ثانيها انه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة معلومة وهل هو الا التحكم المحض ولو قيل
ان الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم بها والمعاني لما كانت امور كلية يحصل
بها العلم كما يشعر به كلامه فنقول انه بديهة انه لا فرق بين الكلي والجزئي في هذا المعنى وايضا لا
شك انا ندرك الجزئيات ايضا فهذه الجزئيات ان كانت هي وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات
الخاصة وان كانت معاني فظهر ان المعنى الجزئي يمكن لنا ان ندرك فلا يصح الفرق بالوجه المذكور ثالثها انه على
تقدير صحة ما ذكره لا وجه لنفي كون الوجودات الخاصة من افراد الشيء بل الظ ان يصدق عليها الشيء
كما يصدق عليها الوجود نعم لا يطلق على الهويات الوجودية الا ترى انه وقع في الاخبار عن المعصومين سلام الله عليهم

انه

انه تعالى شيء لا كالاشياء مع انه تعالى محض الوجود الحقيقي عند هذا القايل ثم قوله ثم الفرق بين الوجود
والشيئية الخ لا يخلو عن غرابة اذ الوجه الذي ذكره للفرق على تقدير صحته في كمال الغموض والدقة و
محتاج الى انظار كثيرة وابحاث طويلة وما ذكره الشيخ في غاية السهولة والظهور فكيف يكون ما
ذكره الشيخ تكلفا لا حاجة اليه بالنسبة الى ما ذكره   واقل افادة من ان يقول ان الحقيقة شيء
وجه الفرق ان مطلق الحقيقة والشيء بمنزلة الامر الواحد من دون فرق بخلاف الحقيقة المخصوصة
فان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فلا محة يكون الاول اقل افادة من الثاني   لانك
تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الاول فضميره انه راجع الى الاثبات المراد ذلك
الشيء الاول هو ت فافهم   ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة رد لما ذهب اليه المعتزلة
من ان الشيء اعم من المعدوم والموجود شيء وهو القول المشهور بثبوت المعدومات او الشيئية و
الثبوت عندهم اما بمعنى واحد او هما متلازمان لا يخفى ان هذا الحكم الذي ادعاه الشيخ بديهي اذ
ظ انه لا فرق بين الحصول والثبوت والوجود وكذا ظ ان الشيئية لئن كان معنى غير الوجود لكن
ثبوتها للامر لا ينفك عن ثبوت الوجود له وهذا هو مراد الشيخ من قوله ولا يفارق لزوم معنى
الموجود اياه لا ان الوجود لا يفارق الشيء بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت الوجود فالشيء
الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا يثبت له الشيئية ايضا قيل ومنهم من احتج على كون
الشيئية اعم بان الشيئية يعم الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منهما وقد عورض بان الوجود
يصدق على الماهية المختصة المخصوصة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو
اعم منهما والحق ان كلا منهما اعم اعتبارا من الآخر بوجه وليس شيء منهما اعم مطلقا من الآخر
وانما الكلام في المقام الثاني انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاج خلطا بين الشيئية والشيء والوجود

فلم لا يكون معلوما مع المعاني كونها امور ملحوظة للوجود باعتبارات وغير حاصلة في الذهن بوجوه

اقول عدم اطلاق الشيء عليها ...

والموجود اما الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية يعم الوجود والماهية ان كان المراد به نفس الشيئية

وانه يصدق على الوجود والماهية فهو باطل اذ الشيئية لا يصدق على شيء منهما وان اريد انها يعرض لهما او الوجود ايضا

لهما فالوجود ايضا يكون موجودا او لا اقل في الذهن وان اريد به نفس الشيء فنقول ان الشيء

كما يصدق على الماهية والوجود فكذلك الموجود ايضا ولا بد من المقايسة بين الشيء والموجود والشيئية

والوجود ولا بين الشيئية والموجود او بين الشيء والوجود وقس عليه حال الاحتجاج الثاني ايضا ثم

لا يخفى ان الماهيات بنفسها مجردة عن اعتبار الوجود افراد للشيء وليست بافراد للموجود لكن

هذا لا يضر فيما هو المقصود اذ ليس المراد ان ما هو من افراد الشيء هو من افراد الموجود بل ان ما ثبت

له الشيء ثبت له الموجود كما قررنا والماهية مجردة عن اعتبار الوجود وان كانت من افراد الشيء

لكن لا يثبت لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود ولعل مراد القائل

بقوله والحق ان كلا منهما الخ هذا الذي ذكرنا آنفا والا فظاهره لا يخلو عن شيء كما لا يخفى فيجوز

ان يكون الشيء ثابتا في الذهن الخ قد علمت ان النزاع الذي ههنا هو بعينه النزاع في ثبوت

المعدوم فلذا اتى الشيخ بهذه العبارة وان عنى غير ذلك كان باطلا حاصل ما ذكره

ان ما يمكن ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق لان ما يخبر عنه ثبت له الشيئية البتة لان ما يخبر عنه

يكون في الذهن فتثبت له الشيئية لكن قولهم ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق

اي على سبيل الاطلاق القول بالمعدوم من غير تقييد لا مع التقييد بالاطلاق اي الاطلاق المعدوم المطلق

او على هذا الاستقيم الترديد الذي ذكره اخر بحث ابن سينا فيه فان ارادوا ان الشيء اي ما ثبت

له الشيئية يجوز ان يكون معدوما في الخارج فهو صحيح اذ يجوز ان يثبت له الشيئية في الذهن

ويكون معدوما في الخارج فهو باطل وان ارادوا انه يجوز ان يكون معدوما فهو باطل ضرورة

ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه اي الشأن خبر عنه والمستتر في كان راجع الى المعدوم

المطلق ومع ذلك لا وفي الاستثناء الذي ذكره في العلم من قوله الا على انه متصور في النفس فقط اذ

على تقدير كونه متصورا في النفس لا يكون معدوما مطلقا وكذا ما ذكره في الخبر السلبي واذا اخبر عنه

بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن اذ على هذا ايضا لا يكون معدوما مطلقا الا ان يحمل

الكلام على الاستثناء المنقطع وما هو بمنزلته ولا يخفى بعده او يقال ان الضمير ان راجعان الى

مطلق المعدوم لا المعدوم المطلق وهذا ايضا بعيد والاولى ان يحمل الضمير ان راجعين الى المعدوم

المطلق كما هو الظاهر ويقال ان الاستثناء متصل وكذا ما هو بمنزلته بيانه ان المراد بالمعدوم

الذي فرض معلوما ليس المفهوم الذي في الذهن وكذا المخبر عنه بل الذي هذا المفهوم وجه له فحاصل

الكلام ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما الا بعنوان انه لو وجد في الذهن كما اذا تصورنا

مفهوم شريك الباري وجعلناه آلة لملاحظة افراده التي هي معدومة مطلقا او تصورنا مفهوم

اجتماع النقيضين وجعلناه آلة لك في المعدوم المطلق الذي هو افراده هاهنا انه معلوم لنا لكن

بالعرض وليس ايضا هذه الصورة التي في ذهننا مشيرا الى فرد خارجي حتى يلزم ان يكون في الخارج شيء

لا يكون موجودا فلم يلزم ان يكون الشيء معدوما مطلقا على ما زعموه لان المعلوم بالعرض الذي هو

الافراد فهي معدومة مطلقا لا شيئية لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمعلوم بالذات الذي

هو العنوان فهو وان كان شيئا في الذهن فهو موجود ايضا فيه وكذا الحال في الاخبار فنقول

اذا اخبر عن المعدوم المطلق يجعل مفهوم آلة لملاحظته كمفهوم شريك الباري او اجتماع النقيضين

فهذا المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض وليس هذا المفهوم مشيرا الى شيء خارجي فالفرد

الذي هو المخبر عنه بالذات فهو كالاشياء في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر اندفاع شبهتهم

فرط بو الخبر والعلم ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء او انه المعدوم معلوم وكل معلوم
شيء وتفصيل دفعه ان مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم الخارجي فلا ينفعهم اصلا وان كان هو
المعدوم المطلق فان ارادوا به المخبر عنه والمعلوم المخبر عنه والمعلوم بالذات فلا نسلم الصغرى
في القياسين وان ارادوا به المخبر عنه والمعلوم بالعرض فالصغرى مسلمة لكن نمنع الكبرى فيهما
اما الخبر فلان الخبر يكون ذاتيا اي لما حكم بان المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون معلوما
وبين طريق العلم بعد ذلك الى بيان الخبر وقال ان الخبر اي بالذات ايجابا عن شيء متحقق
في الذهن وهو كاف في الشيئية لكن له الوجود واما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابي
اصلا واما الخبر السلبي فهو وان كان يكون عنه خبر لكن يحصل مفهوم حاصل في الذهن آلة لملاحظته
ويخبر عنه بالسلب بالعرض وهذا المفهوم ليس شيئا الا شيء ثابت في الخارج فلا يلزم الا
تحقق الشيئية دون الوجود لان المخبر عنه بالذات شيء موجود والمخبر عنه بالعرض لا موجود
لا شيء والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب قال في حاشية الحكمة للعضد اجله المعاصر
لست اقول ان القاصرين في المرام كلام كان يتبجح به ويدعي انه ما سبقه احد في ايراده وتزيين
ولا باس بايراده وايراد ما يرد عليه وتحقيقه فنقول قال الشيخ في الشفا ان المعدوم
المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار
بهما عن المعدوم المطلق انما الفرق بينهما في ان صدق الايجاب يقتضي كون الموضوع معدوما
مطلقا بخلاف صدق السلب والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او كاذبا فلا فائدة
في الفصل بينهما ثم قال ويمكن التفصي بان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي
على المعدوم المطلق اظهر استحالة لان استدعاء صدق الايجاب في وجود الموضوع ضروري فلا يتأتى

مراعدة هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه يتوهم جوازه بناء على صدق السلب بانتفاء
الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم قال في حاشية الحكمة بعد نقل كلام آخر طويل الذيل من الكلام المعاصر
واقول اولا ان ايراده الذي اورده اولا على كلام الشيخ غير وارد وانما هو ايراد على سوء
فهم المراد فما اورده من الايراد مردود واما ثانيا فلانه ليس في العبارة شيء من الدلالة على صحة الحكم
بالسلب بل انما فهم الكلام عرف الغرض والمرام وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار
بالايجاب ثم نبه على ان الذي نراه من الاخبار بالسلب ليس في الحقيقة اخبارا عن المعدوم المطلق
على ما سنطلع على تحقيق حقيقته واما ثالثا فلانه لو سلم ان الامر على ما اوهمه او توهم فلا محل له
لعدم الفرق لعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المخبر عنه هو الثاني بالذات
دون الاول بل هو اول ولان الموضوع قد يراد به الشيء وهو الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا
على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد وقد يراد به نادرا الموضوع في الذكر وهو
العنوان فظاهر ان صحة الايجاب الذي مضمونه الاخبار عن ثبوت امر للفرد العنوان يستلزم ثبوت
ذلك الفرد وصحة السلب الذي مفاده هو الاعدام امر للفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد
اذ عند عدم صحة ذلك فلعله لجلالته لا خبر له عن المخبر له وحسب انه العنوان من حيث سمع ان
الموضوع مخبر عنه توهم انه العنوان فايراده وهم على وهم ومبني على سوء الفهم المراد
ما اورده من التفصي يفضي الى معاندة ويرد عليه ما لا يمكن التفصي عنه انتهى وفيه نظر اما اولا
فان ايراده الاول مردود اذ ليس مراد ذلك البعض ان الشيخ حكم بان الحكم على المعدوم
المطلق بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما اورده بل مراده كما صرح به عبارته انه لا فرق
بين الايجاب والسلب في نفس الحكم وانما الفرق بينهما في صدقه والكلام هاهنا في نفس الحكم

قلنا ذا فصل الشيخ فيهما وبيّن الاخبار الايجابي رأسًا واثبت الاخبار السلبي ووجهه بوجه
لا يكون مستلزمًا للخلف ومع انه كان الصواب على ما ذكرنا اجرا الكلام فيهما على نحو واحد
اما النفي رأسًا او الاثبات ثم التوجيه وهو ظ فان كان مراد غياث الحكماء الحكم السلبي لما كان
من الآن فيه انه يصح الاخبار عن المعدوم المطلق على ما يشير به قوله على ان الذي من الآن في دون
الايجاب فلذا تعرض لتوجيه الاخر فيه دون نفيه ان هذا الرأي ان كان باعتبار الحكم الكاذب
فالامر مشترك ولئن كان باعتبار امر آخر فلا بد من بيانه وبيان انه لا يجري في الحكم الايجابي
فاما من ورا القدح في المقام الا ان يقال انه لا يتوهم صحة التصديق في الحكم الايجابي
على المعدوم المطلق دون السلبي فهو ما ذكره ذلك البعض من النقض واما ثانيا فلان
ايراده الثاني ايضًا مردود ولان الفرق الذي ذكره بين المفهوم وما صدق عليه لا ينفع في
المقام اصلا لان هذا الفرق انما ينفع في صدق الحكم لا في نفسه وقد قرر ذلك البعض ان
الكلام في نفس الحكم لا في صدقه ولم يتعرض المجيب لذلك اصلا فظهر ان الغفلة من جهاته
والصواب في دفع ايراد ذلك البعض ان يقال ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق
كما يدل عليه قوله فكيف يوجب على المعدوم شيء الى آخر ما قاله في هذا الدليل لا يصح
في ان المراد الحكم الصادق واذا كان الكلام في الحكم الصادق فظ ان الفصل الذي ذكره
الشيخ لا غبار عليه وكون كلام القوم في مطلق الحكم وكفايته في مرامهم ليس بضائر للشيخ
لانه يجوز الكلام في الحكم الصادق ويوضحه ويبينه ويدفع الاشكال عنه لانه الاصل والعمدة
ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب ايضًا بالمقايسة لان ما ذكره في الحكم السلبي الصادق
جار في الكاذب مطلقًا سواء كان ايجابيا او سلبيا بخلاف الحكم الايجابي الصادق بوجهين فيكون اخذ

الايجاب صح

ايضا نفع في تعليم الكلام في الحكم الايجابي الصادق صح

يجوز

ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم واجرى فيه التوجيه الذي ذكره في الحكم السلبي اذ على هذا لا يعلم
التفصيل المذكور ولا يظهر جوابان للحكم الايجابي الصادق ثم ما ذكره ذلك البعض من
النقض فهو وان كان بعيدًا جدًا اذ الظاهر ان كلامهم ليس في التصديق ولا ابهام في مطلق
الخبر لانه يكفيهم وعلى تقدير كون الكلام فيه ايضا ظهور استحالته في الايجاب بناء على
الوجه الذي ذكره لا يخلو عن بعد لكن ليس بتلك المنزلة التي ذكرها المورد من انه يفضي الى الحد الذي
لا يمكن التفصي عنه   فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن قيل اذا تقرر في مقام ان
ان القضية السالبة لا تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم اذ لا بد من
تصور الموضوع والذي يحكم لكن موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه
مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء الوجود من جهات آخر كان لخصوص الحكم
الايجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء للحكم السلبي اذ سلب الشيء
عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم فممتنع فمن هذه الجهة الايجاب يوجب وجود الموضوع
دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي
المحصورات خاصة يقتضيان جميعًا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة الحكم الايجابي
بخلاف الشخصيات والطبيعيات انتهى ولا يخفى ما في قوله وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعًا ذلك من
السهو لان عقد الوضع وان كان بمنزلة الحكم الايجابي لكن الظ ان صدق الحكم على ما يثبت له
الالف لسلب الباء عنه لا يقتضي وجود ما يثبت له الالف بل على تقدير عدمه يصدق
ذلك الحكم فيثبت   لان قولنا هو يتضمن اشارة اي هو الذي في قولنا انه ثابت
فان قلت ذكر هو ادا اضمار معناها في النفس مما ليس بضروري في الحكم بل الضروري هو تصور الطرفين

الذي ليس من بعينها معنى هو ولا فيها اشتباه ولئن ذكر هو ونحوه فانما هو على سبيل الاستعارة
فعلى هذا يمكن ان يحتج للاخبار بدون الاشارة الى تعين وجود ما للمشار اليه قلت الذي
مع انه بديهي وكل ما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلا وقع للمناقشة عليه نقول لا شك لكن
في كل خبر وان لم يكن ذكر هو ونحوه ضروريا لكن مما يصح ذكره فيه قطعا ويتم الكلام
فكيف يوجب على المعدوم شيء هذا اما استيناف وجه لان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
وما ذكره سابقا ادعاء للضرورة فيه ولئن هذا دليل او تنبيه لما ذكره سابقا ولا يخفى انه
على اي وجه كان لا محصل لهذا الكلام من الشيخ بتقريره ولا فائدة فيهما اذ بعض المقدمات التي
ذكرها فيها اخفى من المدعى بكثير وبعضها ليس بصحيح وعلى تقدير صحته يكون اخفى من المدعى كما ستشير اليه مفصلا
لكن ساير الحكماء فليت شعري ما الباعث للشيخ على هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام مع لزوم المطلب او صح
تكثير منها فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم فيه ان هذا الوجود وجود رابطي
وقد اشار الشيخ في بعض المواضع لان الوجود مشترك لفظي بين الرابطي والوجود في نفسه وعلى هذا فان
في نفي لان يكون الوصف موجودا باحد معنيي الوجود للذي لا يكون موجودا بالمعنى الآخر وعلى تقدير
عدم الاشتراك اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان متباينان لا يخرج محذورا في هذا القول الذي ذكر
ان الحكم الايجابي بمنزلته لو فرض لكن العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخفى كثيرا من اصل الحكم ولو
قيل ان مراده ليس الا ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وما ذكره بيان لان الايجاب
هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتى يظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع نقول ان هذا بعيد جدا اذ على
هذا لا حاجة له الى بيان انه لا فرق بين الحاصل والموجود وايضا لا يحسن في الاكتفاء بمجرد انه يكون كانا
قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي ان يقول وثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت

المثبت

المثبت له وما ذكره بيان لان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتى يظهر استدعاؤه لثبوت
الموضوع نقول ان هذا بعيد جدا اذ على هذا لا حاجة له الى بيان انه لا فرق بين الحاصل والموجود
وايضا لا يحسن في الاكتفاء بمجرد انه يكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي
ان يقول وثبوت المثبت للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا وجه لعدم التعرض له مع انه العمدة في المقام
والاكتفاء بما سواه هذا مع انه يلاحظ التقرير الاخير دال صريحا على ان المراد ليس هذا فافهم
بل نقول انه لا يخفى ان ما يوصف به المعدوم ان يقرر او فيه زيادة بيان وتفصيل وتوضيح للتقرير الاول
فان ما لا يكون موجودا في نفسه هذا بعينه نفس ما يدل عليه من قوله فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء الا ان يقال انه تنبيه عليه بعبارة اظهر لان ما لا يكون موجودا اظهر في المقام من المعدوم ثم لا يخفى
ان هذه المقدمة اخفى من اصل المدعى من ان الموضوع لا بد له من وجود او ذاك ان لزوم الوجود للموضوع
في الحكم الايجابي اظهر كثيرا من لزوم المحمول على ان في صحتها ايضا نظرا بل الظاهر ان المحمول لا يلزم لان
يكون له وجود بل يكفي في صحة انتزاعه عن الموضوع بالضرورة او بالبرهان كيف ولزوم وجوده
ثبوت المحمول اما انه يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان ظرف الاتصاف او لا اما
الاول فباطل قطعا لان في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات ونحوها لو كان يلزم ثبوت المحمول
في الخارج للزم التسلسل والمحذورات التي يفصلونها في دفعه غير مفيدة على ما يظهر عند الرجوع اليها
واما الثاني فكذلك ايضا اذ ظاهر ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو
او في المبادي العالية اذ لا يخفى انه لو لم يعلم ان زيدا متصف بالعمى الذي في ذهن عمرو مثلا او ان البصير
متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف واستحالة الاول ضرورية وهو بمنزلة ان يقال زيد
متصف بالسواد الذي في عمرو بل هو افحش واما الثاني فهو وان لم يكن ضروريا بمنزلة الاول لكن كان قريبا

من الضم مع ان الظاهر انه ما يدعونه من ان المحمول لا بد لان يكون ثابتا لا يراد منه انه لا بد ان يكون
ثابتا وان لم يكن للاتصاف به بل كان ثبوته شرطا للاتصاف فتامل   وانما يقول ان لنا
علما بالمعدوم اي الظاهر ان مراده بالمعدوم ههنا المعدوم الخارجي لا المعدوم المطلق بقرينة
وقوع نسبة معقولة الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة له اذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما
لا يخفى وغرضه من هذا الكلام بيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم العلم به
شيئية المعلوم في الخارج وثبوته فيه على ما زعموه وبيان معنى النسبة التي في القضايا التي موضوعها
معدوم في الخارج ويحكم عليه بالوقوع في المستقبل ونحوه بعض هذه الامور وان كان ظهر مما
سبق لكنه قد اعاده عليه زيادة للتوضيح والبيان على ما هو دابه وحاصله على ما يكون سؤال
مفهوما من المفهومات يحصل في نفسنا ويتعلق علمنا به بالذات وهذا لا يلزم ان يكون مستندا الى الشي
ثابت في الخارج بل يكون المعلوم نفس ما في النفس فقط واذا حكمنا عليه بشيء مثل ان القيمة يقع فالمراد منه
انه يجوز في طبع القيمة ان يقع له نسبة الى الوقوع في الخارج وهذه النسبة ايضا معقولة لنا لكن ليس انه
النسبة متحققة في وقت حكمنا هذا في الخارج حتى يلزم ان يكون القيمة ايضا ثابتة في هذا الوقت في
الخارج بل انما نعقلها ونحكم بجواز وقوعها في المستقبل وهو لا يقتضي الا ثبوت القيمة في المستقبل لا
في هذا الوقت فظهر انه يجوز ان نعلم شيئا من دون ان يكون له شيئية وثبوت في الخارج ويكون
المعلوم نفس ما في النفس فقط وكذا ان نحكم عليه نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج او الحكم
في المستقبل لزم ان يثبت في الخارج في المستقبل حتى يصدق الحكم والا فيكون كاذبا
وعند القوم الذين يرون هذا الراي اي اشارة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات
وتحقق الشيئية في العدم من ان المعدوم المنفي اي الممتنع ليس بثابتة ولا شك ان الممتنعات ايضا

[illegible]

مما نعلم ونخبر عنه امور لا شيئية لها في العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع ونقل لمذهبهم
او انه ذكره الزاما عليهم وتفضيحا لهم وتوضيحا لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية على ما ادعاه
وحاصله ان هؤلاء لما قالوا بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد اقروا بان العلم والاخبار لا
تستلزم الشيئية فكيف يتمسك بها في اثبات شيئية المعدوم وهل هو الا تناقض صريح
فليرجع الى ما هذوا به من الهذيانات   وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم اي هؤلاء انكروا
الوجود الذهني فوقعوا فيما وقعوا اذ ظنوا انه لا بد من نحو ثبوت للاشياء المعلومة والمخبر عنها اما بذاتها
او نعقلوا انها فاذا لم يكن في الذهن فلا جرم يكون في الخارج والحكماء القائلون بالوجود الذهني
في فسحة منه   ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان الظاهر ان مراده بالاعيان
معناها المتعارف اي الخارج بقرينة المثال الذي اورده وتخصيص الكلام بالاخبار الاستقبالية والماضوية
ولعل وجه تخصيصه الكلام بالمعدومات الحالية التي يخبر عنها في الماضي والمستقبل ظهوره لا وقوعها
التدرج في اثبات ان المعلوم والمخبر عنه لا يلزم ان يكون لهما شيئية في الخارج في هذه الصورة
التي فرضها لا يكون لها الشيئية في الحال ولكن كان لها شيئية في الجملة فلا يتبين هذا ويحمل النفس
على التصديق حتى يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية راسا قال بعض المحققين
من ان المراد بالاعيان ههنا نفس العقدية المعقولة المتمثلة في لحاظ العقل لا بحسب ما هي معقولة
متمثلة في لحاظ العقل بل بحسب ما هي في حد انفسها حقة في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوص
اللحاظ العقلي سواء كان ذلك بحسب حال الاشياء في الاعيان الخارجية كالامر في العقود الخارجية
او في الاذهان كالامر في العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كالشان في العقود الحقيقية وعلى
هذا الاصطلاح ايضا جرت لفظة الاعيان في فصل امر العلم من المقالة الثانية على ما تعرفه من كتاب الالهيات

انتهى ولئن كان كلاما حقا ومعنى الاخبار ان الموضوعات نهاية ثابتة لا الى الاعيان بهذا المعنى الذي
ذكره ولا اختصاص له بالاعيان الخارجية لكن الظاهر ان ليس المراد الشيخ هذا كما بينا   بان المعنى
اى العتمة   وهو معقول او وقت مستقبل وفي بعض النسخ في وقت والصحيح هو الاول ومعقول فيه
اما مصدر وهو الاظهر او منون والاضافة بتقدير من ويحتمل اللامية ايضا وعلى تقدير التنوين
وقت مستقبل اما منصوب بنزع الخافض وهو من او مرفوع على البدلية من معقول واما النسخة التي فيها
في فليس لها معنى محصل الا ان يتكلف ويحمل في بمعنى من بناء على ان حروف الصفات يقع بعضها
موقع بعض او يحمل للمعلوم ظرفية مجازية للعلم   ان يوصف بمعنى ثالث هذا فاعل يصح وحاصل
المعنى ان معنى العتمة يكون ان العتمة يصح ان يتصف بالوجود في الذات الوقت المستقبل وليس الان من العتمة
والوقت والوجه الا المعنى المعقول ههنا وصح الحكم والحكاية انما هو باعتبار هذا المعنى المعقول
اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم قطعا ثم لا يخفى ان الاظهر بحسب المعنى ان يحمل في معنى او معقول متعلقا
بيوصف لان الاتصاف في الوقت المستقبل لا العلم اذ العلم في الحال لكن الظاهر بحسب اللفظ تعلقه
بيصح   وبالوجود عن الموجود الخارجي اى فيما يكون موجودا خارجيا وقال السيد المذكور اى الخارجي عن حصول
نحو اللفظ كما قد علمناك   وعلى انه قد بلغني ان قوما الخ كانه يتعلق بقوله فهؤلاء ليسوا من
المميزين وحاصل المعنى ان ثناء على انه قد بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا فليس هؤلاء القوم
من جملة المميزين ثم الظاهر من سياق الكلام ان هذه الاقوال الثلثة غير القول الذي حكى سابقا
مع ان القول الاول منها ليس الا القول بثبوت المعدوم وهو بعينه القول بان المعدوم شئ
الذي هو القول السابق على ما يناسب بها فلعل الشيخ نظر الى ان القول لما كان ظاهر ان
الحصول للشي هو الوجود ويمكن ان يكون المعدوم حاصلا غير ان المعدوم شئ ولكن ما قلنا من

في الواقع

في الواقع فصل بينهما ولا يبعد ايضا ان يكونا مذهبين متغايرين لهم بان يقول لعلهم اعتقدوا
بان المعدوم شئ ولكنهم لم يقولوا بثبوته لكن المشهور خلافه   وقد يكون صفة الشئ الخ
هذا هو القول بالحال اى الذي ليس موجودا ولا معدوما والتخصيص بالصفة بناء على ان القائلين بالحال
يجعلونه صفة على ما عرفوه من انه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة   ولكن الذين يقولون الخ
هذا لم يشتهر منهم اشتهار الاولين قيل هذا الثالث لا القول بان المخبر عنه اعم من الشئ والظاهر
ان هذا امر آخر اذ كون المخبر عنه اعم من الشئ قد حكى عنهم سابقا بقوله وعند القوم الذين يرون
هذا الراي الخ فلعل المراد منه ان بعضهم من ظاهرة فرق الفرق بين مفهومي ما والذي وبين مفهوم الشئ
واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها اكتفوا اى اذا اخذتهم وكلفوا ان
تميزوا بين مفهومات هذه الالفاظ اكتفوا اى افتضحوا او عجزوا ولم يمكنهم التمييز بينها قال في المحاكمات
كشفه الله تعالى اى فضحه قال غياث الحكماء في حاشيته تعليقاته قال الشيخ اكتفوا اراد به انهم
طردوا او خرجوا من الحيرة والظلمة التي وقعوا فيها فانهم فيها كانهم مجتمعون مستورون غير معدودين
من الناس ولا ظاهرين الا للناس انتهى ولا يخفى ما فيه من البعد مع انه لا يلايم قوله واذا اخذوا بالتمييز
كما لا يخفى قيل في هذا المقام واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما
موجوده بل هو ثابت او منفي فاذا باعترافهم لا يخرج الشئ من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجه
ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ والمعدوم يصح ان يوصف حالة العدم
بالوجه فيكون موجودا او معدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية المعدوم
يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد الزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف
الشئ بامر ثابت له فليس شئ وقد قالوا انه وكذا الاحكام وفيه اثبات للمعدوم لكنهم قالوا انها منفية

وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعاً هف وثانياً انه لو اجاب لا المعدوم
الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا يخرج عنهما
فان قال موجود فهذا محال ولئن قال ليس بموجود فقد نفي فبعض الممكن صار منفياً وكان كل
منفي عنده ممتنع فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل
وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام ولا يعيد
ثبوته فان كان ثابتاً بالمعنى ثبت فيه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للماهيات شيئاً
فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم انتهى ولا يخفى
ما فيه اولاً فلان قوله فوجوده هل هو ثابت او منفي ان اريد انه ثابت او منفي باعتبار نفسه
فنختار انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة يجوز ان يتصف الشيء في عالم الثبوت قوله ان
منعوا اتصاف الشيء الخ قلنا هذا اشتباه لان الشيئية ثابتة للماهية المعدوم والكلام في
الصفة الثانية في نفسها او نختار انه منفي قوله فيكون وجود الامر الممكن ممتنعاً هف قلنا
ان اردت انه يكون نفس وجود الممكن ممتنعاً فلا استحالة وان اردت ان ثبوته للممكن يكون
ممتنعاً فغير لازم مما اخترنا ولئن اريد انه ثابت للمعدوم او ليس بثابت له فنختار انه
ليس بثابت له وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعاً وهو ظاهر واما ثانياً فلان قوله وان
قال ليس بموجود فقد نفي الخ ان اراد وذلك لا يلزم كون الشيء منفياً وهو اشتباه
عجيب واما ثالثاً فلان قوله فما افاد الفاعل للماهيات شيئاً مم اذ غايته ما يلزم مما ذكره انه
لا يفيد وجود الوجود لا ثبوته ولا يلزم منه ان لا يفيد للماهيات شيئاً اذ يجوز ان لها
اصل الوجود كيف عند القائلين بالجعل المركب ايضاً من المثالين المحال هذه فانه لا يفيد

وجود

وجود وجود المعلول ولا ثبوته بل يفيد الوجود للمعلول وكما يجوز عند القائلين بالجعل البسيط
الذي هذا القائل يعتقده ان مفاد الجعل اصل الوجود هذا ثم لا يخفى ان هذه الاقاويل الثلثة
التي نقلها الشيخ بطلانها اما الاول فقد عرفت الكلام فيه لانه بعينه القول الاول الذي ذكره
الشيخ من كون المعدوم شيئاً كما مر غير مرة واما الثاني فلانه يحكم العقل بديهة بان الوجود
والثبوت والحصول ونحوها مترادفة وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها وانه لا واسطة
بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم ايضاً واما الثالث فلانك ايضاً لم يعقل
لا يجد تغايراً بين هذه المفهومات اصلاً الا انهم اصطلحوا اصطلاحاً جديداً من عندهم ولا مشاحة معهم
فنقول الآن انه ولئن لم يكن بيان لاشتراك الوجود معنى وكون الموجود ليس جنساً فقد علم
في الفصل الاول من المقالة الثانية في المنطق وقد استدل فيه على المطلوب بانه مسلك والمشكك
لا يجوز ان يكون ذاتياً وايراد عليه بشهور بين القوم قيل الحق الذي في نفي كون طبيعة الوجود
جنساً بعد ما علمت انها ليست ماهية كلية والجنس من اقسام المعتبر الكلي ان الوجود لو كان
جنساً لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوماً للماهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في
تقرير ماهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين
الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الموجود فلو كان جنساً لاحتاج الى فصل مقسم ولكان
الفصل المقسم محصلاً وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقرراً لمعناه ومقوماً
لماهيته فلزم كون المقسم مقوماً هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعاً لافراده
لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل
الوجود لا في تقرير الماهية وهو انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كالجنس

ليس بنوع واذا لم يكن جنسًا ولا نوعًا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضًا ما بالنسبة الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدا الفصل المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا للاشياء محصلة لوجوده الا انه فهو ايضًا ماهية كلية الوجود زايد عليه لليس بعرض فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من عدة من النعم انتهى وفيه نظر لان حاجة الجنس الى الفصل المقسم انما هو للوجود به فغاية الامر على تقدير كون الوجود جنسًا احتياجه الى الفصل المقسم للوجودية ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم ماهيته التي هي الوجود وهو ظ واقصى ما يتصور ان يلزم كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه ولا يخفى انه لا تفاوت الحال سواء كان الكلام في الوجود او الموجود فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير اى فيشترك الموجود معنى بين الموجودات لكن يتفاوت صدقه عليها بالتقديم والتاخير كما قال انه اولا يكون للجوهر ثم لما بعده من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد اولا حتى يوجد العرض لتوقف وجود العرض على وجوده وارادوا بالاولية الاولية الاضافية او يكون كلامه مختصًا بالممكن تعالى اى اول ما يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى ان اشتراك الموجود معنى بين الموجودات وكذا زيادته عليها بديهي لا حاجة له الى الاستدلال والدلايل التي ذكرها القوم كانها تنبيهات قيل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفا للوجود في الاخر لم يكن هيهنا شيء واحد نحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك

علم ان الموجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا وللاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات واحد انتهى ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا بانه لا حاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا اذ يجوز ان يحكم العقل ان كل ما ثبت ليس مشتركا الا في الامور التي لا نزاع في انها غير الوجود من الوحدة والمفهومية والمعلومية ونحوها والحق ان اصل المطلب اجلى من هذه المقدمات ويرد على ما ذكره اخيرا ان الرابطة وجود لا اشتراك اللفظي وايضا القايل بالاشتراك اللفظي ان يقول ان الرابطة احد معاني الوجود فاتحاده في افراده لا يدل على ان جميع الوجودات بمعنى واحد ثم قيل ان انحاء التشكيك ثلثة الاولية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه متقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك متقدم على وجود هذه ووجود الجسم متاخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر في الواقعين من اجزاء الزمان فانهما بنفس الزمان وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا التاخر كتقدم الاب في الذي هو كالاب على الابن الذي هو كالابن

حتى يكون ما بالتقدم هو بعينه المعنى الذي وقع التقدم وكذا التاخر وبسبب ذلك المعنى

وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به التقدم ذاتي وفي الاول ليس معنى الا ماهية المقول
عليهما بالتساوي بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل
بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود
فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره وكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما
برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدم على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم
على وجوده في الوجود وجوبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم
لا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها
لا بامر آخر وفي الاشياء والماهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا تبين البرهان
على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي
بانحاء الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتا وتبين ان الوجود عنده
امر انتزاعي تعدده بتعدد ما اضيف اليه من الامور كسائر الاضافات ولما كان المجعول عنده وكذا
الجاعل هو الماهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن الماهيات ذهل عن انه يلزم عليه
التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر آخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع
الاشراقيين ممن قال لو باعتبار الوجود فعندهم لمن الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وجوزوا
التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم الاعلى في
عندهم علل لما بعده لجواهر العالم الادنى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا
الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض آخر فان فصل الحيوان المقوم لماهيته هو
المتحرك فالذي حركاته اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد من الذي حركاته اقل وحركته

ضعف

اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك
فيه وبه وكل ذلك عند ما راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان لكن التقدم والتاخر بين اجزاء
الزمان وفيه لا معنى له بل التقدم والتاخر فيهما في الوجود ولكن على نحو آخر غير نحو التقدم والتاخر في
الوجود الذي يكون في التقدم بالعلية وبالطبع غاية الامر ان هذا التقدم والتاخر يعرض اجزاء
الزمان بذاتها لا بواسطة امر آخر ويعرض غيره بسبب الزمان وايضا لا يلزم في الزمان من في الوجود
ايضا لكن على النحو الذي ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار وتقدم اجزاء
الزمان بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان يعرضها التقدم بسبب ذاتها وغيرها يعرضه بسبب الزمان
وايضا لا يلزم من كون تقدم العلة على المعلول او تاخره عنها بحسب الوجود ان يكون للوجودات
هويات وافراد حقيقية عينية لم لا يجوز ان يكون الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتاخر
الذي يحكم العقل بين العلة والمعلول متحققا باعتبار هذا المعنى اي يحكم العقل ان العلة توجد
اولا ثم توجد المعلول ولا اظنك في مرية من هذا والحاصل ان هذا الادعاء ليس بينا ولا
مبينا وعلى المدعى اذ مجرد ما ذكره لم يتبين البرهان على ما زعمه ثم التعجب الذي نقله من بعض
اجلة المتا فكانه ليس في موقعه اذ انتفاء التشكيك على افرادها ليس لعله لصدقه على
البعض الاقدم وذلك لا ينافي كون جوهر مثلا سببا لجوهر آخر غاية ما يلزم منه ان يكون
موجوديته متقدمة على موجوديته ولو انه ليس بمناف لما ذكرنا وكذا لا ينافي ذلك كون
المجعول بنفس الماهية اذ ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس الماهية يقول ان الموجودية
تابعة لجعل الماهية فلم لا يجوز ان يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية المعلول مع كون
الجعل اولا وبالذات بنفس الماهية على ان لنا ان نقول ان التقدم والتاخر باعتبار المجعولية

بالاقدمية في الماهيات معناه ان صدق لبعض الماهيات

ان مجعولية العلة موجودية متقدم على مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجه ولا لك ان تكون
لعلم واحد متكفل به قبل هذا هو الذي اشار اليه بعنوان الفصل كما ان للجمع بما هو مجموع صحيح
علما واحدا اي للجمع بما هو منسوب الى الصحة ما يتعلق بامر الصحة وذلك العلم الواحد هو علم الطب
اخذوا انه حده اما الممكن واما انه يرد عليه لان الممكن المعرف الا هو الممكن الخاص والممكن
الذي يذكر في حد الضروري او حد اليه هو الممكن العام والجواب ان الممكن الخاص عبارة عن امكانين
عامين وذا ان الامكان العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص الى تعريف على حدة بل يكفي
فيه ان يقال انه امكانان عامان فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام ففي
الحقيقة تعريفه بغير الضروري تعريف للامكان العام فاذا فرض تعريف الضروري بالامكان
العام كان دورا لا محالة فتدبر وهذا كله كما ترى ادور ظاهر قيل واعلم ان في بعض التعريفات
المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض
عدمه محال والواجب نفس عدمه محال وليس لاجل محال آه اذ لا يكون ما يلزم الشيء ولا ايضا
نفس عدم او نفس فرض عدمه وكذا في الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فان نفس الممتنع
وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزم ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها
او عدمها محال لامر اخر انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ليس من التعريفات المذكورة في الكتاب
فكانه اراد التعريفات المذكورة بين القوم ثم فيما ذكره من ان الواجب نفس عدمه محال لذاته
لا لاجل انه يلزم محال بل قد لا يلزم من عدمه محال آه نظر اذ كون نفس عدم الواجب محالا لا لاجل
لزوم محال آه منه غير قادح في التعريف وهو ظاهر واما انه قد يلزم من عدمه آه فغير مسلم
حتى ان عدم اجتماع النقيضين اذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز لي ان يقال ان عدمه هو

اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات الذاتية مستلزم آه وهو ارتفاع النقيضين فكيف
يمكنك ما سواه ولو سلم فنقول يمكن ان يقال يصدق عليه ايضا انه يلزم من عدمه آه اذ العدم
غير مفهوم الى ومفهوم الى له نحو اتحاد معه ومن جملة عرضياته فلا محذور في ان يقال لشيء انه
مستلزم لعرضيته لكن الانصاف ان المتبادر من هذه العبارة استلزام آه وبما ذكرنا
ظهر ما في قوله اذ لا يكون ما يلزم ظهر لا وكذا ما في قوله وليس امتناعه لما يلزم فافهم
فقد عرفت ان انولوطيقا قيل هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام
الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني
الاول كتاب ايساغوجي ضبط فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني
قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب الباقية لما فيه يبين فيه المعاني المفردة
الذاتية التي تطابق الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة معناها الثالث باري ارمنياس
يبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضايا والرابع انولوطيقا
يبين فيه كيفية تركيب القضايا بحيث تصير قياسا منتجا مفيدا للعلم آه اي مس افوذ وطيقا
ويلحقه انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرائط القياس في مقدماته التي بها يصير برهانا
منتجا لليقين السادس طوبيقا يتبين فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه
عن تبيين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقا وهو تعريف المغالطات الواقعة في الحجج
القياسات الثامن ريطوريقا يتبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسنة
التاسع فوايطيقا تعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل انتهى وما هو في انولوطيقا
هو حال نسبة الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها وليس فيه حد البداهة

والثلاثية على ان الجزء من هذه الثلثة شيء نفسه متصورة كان مراده ان هذه التعريفات
على النحو الذي يلعنا عن الدليل مشتملة على الدور وهذه الاشياء ضرورية لا حاجة لها الى
التعريف على انه لو فرض احتياجها الى التعريف اذا فرض تكلف تعريفها ولئن لم يحتج
اليها لكان لا بد ان يحصل الضرورة مبدأ او يعرف الانواع بها واما الضرورة نفسها فاما
ان يوجد بعنوان البداهة او يعرف بامر آخر مثل ما ذكر الوجود ونحوه لا على ما فعله القوم
او يكون مراده ولئن ذكرنا ان هذه الثلثة بديهية لكن الظاهر ان الضروري منها هو الضرورة
وان الباقيات معرفات بها او اراد ولئن هذه الثلثة وان كانت بديهية لكن اعرفها واظهرها
هو الضرورة ومن تفهيمنا هذه الاشياء التي من جملتها ان المعدوم لا شيئية له و
لا ثبوت وانه لا فرق بين الموجود والثابت لانه اول شيء يخبر فيه بالموجود وذلك ان
اي حاصله ان المعدوم
المعدوم لا يعاد لانه اولا يلزم منه ان يخبر عن المعدوم بالوجود ويحكم عليه بان يلزم من
القول باعادة المعدوم ان يوجد المعدوم موجودا والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا
وهو ح وذلك لان المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء الذي فرض
انه يكون مثله ويوجد ابتداء بانه ليس هو المعاد بل موجود مستأنف لا يكون بديهية الا
من جهة ان يوجد ان المعاد هو الذي كان عدم واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الزمان
ثم وجد وليس المستأنف كذلك بل هو وجد ابتداء وهذا يستلزم لوجود المعدوم لان استمرار
ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما بينا انه لا فرق بين الثبوت والوجود وبالجملة الحكم
بان موجودا هو الذي كان موجودا وقتا ما ثم عدم لا يصح الا باستمرار ثبوت له في حال العدم
الى وقت الوجود الثاني حتى يصح ذلك الحكم والا فالبديهة حاكمة بانه بعد بطلان الذات وارتفاع

دليل امتناع اعادة المعدوم

السور

الثبوت بالكلية لا يمكن نسبة اشياء الى الاول بالعينية وليس لا موجود واستينافا يكون حكمه حكم سائر
الموجودات المستأنفة غاية الامر ان يكون مثلا له بل شبيها ومثالا ونحو ذلك واما كونه هو بعينه
فلا معنى له نعم لو جاز بقاء ثبوت في الجملة ولو ارتفع الوجود لكان لا مكن هذا الحكم وليس كذلك
ان الثبوت الذهني ليس بكاف في المرام بل لا بد من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان
هذا هو التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلف وورود ايراد وعلى هذا يكون هذا الكلام
الى قوله وعلى ان المعدوم دليلا واحدا كما هو الظاهر بل الصريح لان قوله وذلك صريح في انه
لقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لا انه دليل آخر ثم انه لو فرض توجه منع على ما ذكرنا من ان
الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت في الخارج فيمنع انه يمكن ان نتوقف ادعاء بداهة الفرق
حاكمة بحيث تعود اصل المطلب لما كان ضروريا على ما يقوله الشيخ فلا منافاة بورود مثل هذا المنع
هذا ثم قد قيل في شرح هذا المقام ان من تعريفنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها
بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يخبر عنه بشيء ولهذه الدلالات
الواقعة في مثل قولنا العنقاء معدوم او شريك الباري ممتنع يرجع الى مفهومات يتصفها العقل
بامور عقلية الا فرض من العدم للشيء ليس الا لبطلانه رأسا فيصح بطلان القول باعادة المعدوم
لان اول شيء يلزم فيه ان مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية
بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستأنف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على
الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود
انتهى وفيه نظر لان القول باعادة المعدوم لا يستلزم القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية
بل الوجود لان الاعادة ضرب من الوجود والمعاد انما يوصف بالوجود المعاد لا المعدوم

نعم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد او يوجد فى ثانى الحال وهو كالحكم بان النقيض يكون
وقد صرح الشيخ بجوازه وبين وجه صحته فلا وجه لذلك التوجيه اصلا ثم بعد ما نقلنا اعلم ان هذه
المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك
لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشىء الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشىء المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشىء واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد
فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا عدمان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم
لا يعاد وكيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتداة على ما هو المفروض
فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف
ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف وقس عليه تكرر
عدم شىء واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة له الى ما تمسكوا به فى الكتب من الادلة
التى ليس ايضا جلها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد
كما سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازى حيث قال كل من يرجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل
والعصبية يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن فى ذكر الوجه الاول للتنبيه على
اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالموجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم [illegible]
وفيه نظر لان كون الوجود هو نفس هوية الشىء الوجودى الذى من اصوله وقواعده مع انه ليس
بينا ولا مبينا بل الظاهر خلافه ولئن الامر المتصل هو الماهية والوجود امر اعتبارى يقطع النظر
عن صحته وفساده واخذه مسلما ونقول لم لا يجوز ان الوجود الذى هو الهوية بعد بطلانه
اعاده ثانيا قوله فكان الوجود واحدا وقد فرض متعددا نقول التعدد على ما هو المشهور

من ان الوجود معاد والماهية اصلية واما على هذا القول فلا نقول بالتعدد بل نقول ان الوجود كالاول
هو بعينه يعيد ثانيا كما فى المشهور ان الشخص الاول يعيد ثانيا فان قلت الاعادة هو الوجود ثانيا
فهاتم قلتم لكن الوجود يوجد ثانيا وهو حق لان الوجود ليس له وجود آخر قلت لا نقول هذا الا على
فى حدوث الاشياء بان الهوية الوجودية لم يكن قبل الحدوث فكانت فكيف يوجد بكونها فان قال
كان وجهها بانها صارت مجعولة فنحن ايضا نقول انها صارت مجعولة ثانيا ولئن كان وجها
بعيده فتوجيه الاعادة ايضا به فعليه لين يوجه بوجه وسيتبين انه ليس يجرى فى الاعادة حتى تم كلام
وانى له بذلك وما ذكره من انه لا يكون لشخص واحد عدمان منتقض بما اذا عدم الشخص الحادث
اذ ح يكون له عدمان سابق ولاحق ثم جعله الكلام وجهين قد عرفت انه لا وجه ولكن الظاهر
بل الصريح من كلام الشيخ انه وجه واحد ثم قال فى توجيه الوجه الثانى قول الشيخ وذلك لانه قوله
وعلى ان فى تقرير انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى
الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد كامل من هذه الصفات
من الممكنات فى الآن الآخر بط لعدم التميز بينه وبين المعاد ولان التقدير اشتراكهما فى الماهية
وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاول ليس الذى
كان معدوما رجع الى ان هذا فى حال العدم كان غير ذاك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار
مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو
لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى
الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم
التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب عن الاول فبان التميز بين الشخصين

بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن
وقوله او لم يتميز الم يكونا شيئين مرتب اخذ المط في بيان نفي لان الكلام في انه مع تجويز
الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد
والاخر مستانف اما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه فيما كان وان كان رفعا
للامتياز الواقع لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة انتهى
وانت خبير بان ظ سياق كلامه ان وجه صيرورة المعدوم موجودا انه مخبر عنه بالمغايرة وقد سبق
ان المعدوم لا يخبر عنه وفساده ظ اذ قد عرفت ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم
الخارجي مطلقا والذي كلامنا فيه هو لا خير وايضا على هذا لا حاجة الى فرض وجود المثل والتفصيل
عن ان مغايرتهما باذا الظهور اخبار كثيرة ويمكن ان يخبر عن المعدوم المفروض بها ولذلك ان يقول
ان مراده من صيرورته مخبرا عنه انه يخبر عنه بصفة ثابتة له في حال العدم باعتبار عدم لا باعتبار
وجوده او هذه المغايرة التي ذكرها لم يثبت له في الخارج حال العدم لا يصح ان يعرف التعلق عنه
وبين مثله في نسبتها الى الموجود والاول بان الاول هو عينه دون الثاني فانه مثله ومرجع
الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن الايراد بين الشر بان مراده ليس هذا الكلام سببه
ثم لا يخفى عليه انه يرد على جوابه ان مراده بالعوارض الشخصية ان كان ما يشمل التشخص فمسلم لكن
التمييز بين الشيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض الشخصية
لكن نقول ح كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله في المهية والجميع العوارض الشخصية اذ هو
فرض امر مح وهو ان يفرض تعين مع زيد ولا يكون بينه وبين امتياز في التشخص ايضا كما ورد
في الاعتراض الثاني فالح الالزام على هذا العلة من فرض هذا المح لا من فرض الاعادة وهو ظ ولكن

ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع ويمكن الجواب باختيار الشق الاول بانه لا يفرض
ابتداء وجود ما يماثل المعاد في المهية والتشخص حتى يرد انه مح بل يفرض ما يماثله بالمعنى المعاد في اثر
بث ركة في المهية ويجري الكلام بان هذا المثل المفروض يلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المعاد والفرق
مع الاشتراك في المهية لا يتصور بدون الاختلاف في التشخص والمعاد لا يجوز ان يكون له تشخص سوى
تشخصه الشخص الاول الذي هو معاد ولو لم يكن معادا اذ كون هذا التشخص التشخص المفروض دون التشخص
المثل المفروض لا يتصور الا بثبوت المغايرة في حال العدم في الخارج واستمرار الثبوت فيه وهو
مستلزم للوحدة فثبت انه لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضا فارتفع الامتياز بينهما راسا
وبهذا التوجيه وان صح الكلام وخلص عن الغبار والظ لكنه بعيد جدا ومع ذلك يكون حديث فرض
المثل ولزوم عدم الامتياز بينهما مستدركا اذ يكفي ان لو اعاد المعدوم لوجب ان يكون التشخص المعاد
هو التشخص السابق لكنه غير ممكن للزوم المحذور المذكور ويرد على جوابه الثاني وهو على ما فهمناه من
ظ اللفظ ان فرض المثلين من جميع الوجوه وان كان مستلزما لرفع الامتياز الواقعي لكن عند فرض
الاعادة يلزم الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع اما اولا فلانا لا نم ان عند وضع الاعادة
يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي اذ يجوز ان يكون
على تقدير فرض مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والاخر مستانفا وعدم
الفرق بين المعاد والمستانف وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما من المح الذي هو فرض مثلين كذلك
لا يكون بينهما فرق اذ فرض كون احدهما معادا والاخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور اذ ظ
ان فرض معادية احدهما ومستانفية الاخر لا يمكن ان يجامع فرضهما مثلين كذلك واما ثانيا فقد سلمنا
ان وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز الواقعي لكن نقول لعل هذا المح اي تحقق الامتياز وعدم الامتياز

بينهما لعله كان لازما من فرض المثلين على النحو المذكور لانهما في قطعا او من فرض الاعادة معه
لانهما ممتنعي الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان منظورنا في الجواب الاول ليس ما ذكرنا اذ يظهر
منه ان بناء الكلام على فرض المماثلة من جميع الوجوه المستلزم لرفع الامتياز في الواقع وما ذكره
مبني على فرض المماثلة فيما سوى التشخص هذا فان قلت كيف يطبق كلام على التوجيه الاول الذي ذكرته
وبناء دفع الاستدراك الذي اوردته انفا على القايل اذ الظاهر ان هذا الاستدراك وارد على ذلك
التوجيه ايضا قلت اما التطبيق فامره ظاهر اذ نقول مراد الشيخ ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون
بينه وبين ما هو مثله لو وجد مثله بدله اي المثل المفارق بمعنى المشارك في المهية وفي التشخص فرق
اي في ان احدهما معاد والآخر مستانف فان كان هذا الفرق باعتبار ان مثله ليس هو الذي اي المعاد
لانه ليس التشخص الذي عدم ولا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد فانه الذي كان عدم وتشخصه في
حال العدم كان المغايرة بانه بعد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف آنفا
لان ثبوت المغايرة في حال العدم وجواز اسناد هذا التشخص الى التشخص الاول بانه عينه
انما يكون مع استمرار ثبوت حال العدم والثبوت هنا الوجود على ما اومانا اليه فيما سلف فيلزم
ان يكون المعدوم موجودا حال العدم او يكون مراده بالفرق الفرق في المعادية والمستانفية
على ما ذكرنا بل في الهوية وهو ظاهر وهذا الفرق لا بد ان يكون بان المعاد تشخصه عين تشخص الاول
والا لم يعد التشخص الاول ويرد الكلام الى آخره واما دفع الاستدراك فهو ايضا ظاهر اذ على هذا
ليس محصل الكلام سوى ان المعاد لا يمكن نسبة تشخصه الى التشخص الاول بالعينية الا بعد استمرار الثبوت في
حالة العدم لكن ضم مع ذلك حديث المثل ايضا توضيحا ومثل ذلك لا يعد مستدركا في الكلام بل
هو مما يتعارف مثله سيما في كلام الشيخ الذي دابه التوضيح والتطويل وهذا بخلاف ما ذكره القايل اذ على ذلك

يلزم

يلزم اولا ان يثبت لزوم عدم المغايرة بينهما ثانيا بين المثل المفروض والمعاد بالوجه الدقيق
الذي ذكرنا من الاشتباه بان المغايرة بينهما ثابتة فيكون الاعادة محالا وهذا تطويل له
تطويل كما لا يخفى وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج الى بناء الكلام على ان الوقت امر من
المشخصات او من لوازم التشخص وكلاهما ممنوع وقد يجري الدليل بدون هذا البناء بل بان يقال اذا
جاز اعادة الزمان
جاز اعادة المعدوم ايضا لانه من المعدومات ولا فرق بين معدوم ومعدوم في ذلك وهو ايضا عليهم
وكان قول الشيخ بعد هذا فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي اباءها الى هذا
الوجه وقد اعترض على الدليل بان وجه كان باطلا لازم ان ما يوجد حدث في الاول يكن مبتدأ وانما
يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا واجيب بان وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع اوقع
من الضروريات الذاتية فهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء منها الى غيره من توابع
الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوع يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض
وقوع امس في الغد كان مع قوله في الغد امس لانه كونه امسا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه في نفس
الزمان المبدا كونه مبدا عين هويته فلو فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته فيكون في كونه معادا
بحسب الوهم مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فافهم لا يراد انه ولا يتعلق بغيره
ان في الوجود اراد نفي التعلق بالغير في الوجود كما يفهم من كلامه فيما بعد نفي الكثرة في ذاته تعالى و
عدم تركبه من كل اجزاء الذهنية والخارجية ونفي كون حقيقته تعالى مشتركا فيها وعلى الاول يمكن ان يكون
المراد بالوجود الوجود الانتزاعي او الوجود الخاص اي الحقيقة على ما ذكر في الفصل اذ على تقدير تحقق
الكثرة في ذاته تعالى مع ذاته عنه يعني ان تحقق وجوده الانتزاعي متعلق بالغير اما باعتبار ان وجود الكل
متعلق بالاجزاء اي متوقف عليه فيكون التعلق بمعنى التوقف واما باعتبار ان وجود الكل وجود الاجزاء

[illegible]

فيكون وجوده متعلقا بجزئه الذي هو غيره فيكون التعلق بمعناه الظاهر ولذا يصح لمن حيثية الحاجة
متعلقة بالغير بناء على توقف الكل على اجزائه من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو راي البعض
ومع قطع النظر عن ذلك ايضا يصح لمن الكل متعلق بالجزء باعتبار انه يتركب منه ومنه يحصل قوامه
قلنا بالتوقف اولا وعلى الثاني الظاهر ان يكون الوجود بالمعنى الثاني ويكون المراد بالتعلق الربط وكذا الانتساب
فالحاصل المعنى انه حقيقته تعالى ليس مرتبطا ومنتسبا الى غيره تعالى [illegible] غيره تعالى هذا ثم انه لزم
في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه فلا حرج فيه سهل سيما في مثل هذا الكتاب
ولغو والى ما كان فيه قيل لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصورا
ووجوداتها الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري فاذا ثبت
اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منهما بحسب المعنى
والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية
للاقسام الاقسام فينبغي تقديمها انتهى ولا يبعد ايضا ان يكون مراد الشيخ من العود الى ما كان فيه العود
الى ما ذكر في عنوان هذا الفصل لان ما ذكره بعد هذا القول الى ان يشرع في البرهان على المطالب كله
عود لما ذكره في العنوان وتفصيل وتوضيح ويمكن منهما ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
سواء كان ذاته مقتضية على ما هو راي المتكلمين او لا بل يكون عينه على ما هو راي الحكماء ولكن الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا على هذا المطلب
ولكن في اصل معناه والمراد منه ايضا اشتباه فلا باس ان نتكلم في الامرين جميعا ونحقق ما هو الحق
فيهما فاعلم ان المتاخرين على ما ذكر عنهم الحكماء اوردوا ان مراد المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى
كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية او عدمية وذكروا انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك

لتوقف

٨٢

لتوقف حال من احواله على غيره وذاته المعينة متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفا على الغير والمتوقف
على المتوقف متوقف فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدا والمعاد ايضا ظاهر فيما
ذكرناه وذكره المتاخرون حيث قال فيهما بهذه العبارة الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
والا لكان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له لا
بحسب ذلك وكان كل [illegible] منهما لعلة تعلق الامر بها فكانت ذاته متعلق الوجود لعلة امرين لا يخلو
منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين الوجوديتين او عدميتين او وجودي فواجب الوجود
لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة
ولا صفة من الصفات منتظرة انتهى ثم اورد المتاخرون عليهم بانه ان عنيتم بالذات المعينة معروض
تلك الحالة فتوقفه عليها ممنوع وان عنيتم المجموع فلا ينافي التوقف ثم ايضا الحالات والصفات
اربعة اقسام الاول حقيقية والثاني ثبوتية والثالث اضافية والرابع سلبية والقسمان الاولان لو سلم
امتناعهما على الواجب لما قررتم من انه لا يحصل صفة زائدة فالثالث والرابع لازمان واقعان
لا يمكن انكارهما فانه خالق للحوادث رازق للحيوانات وهو غير كل حادث كما انه غير كل قديم
ممكن على قولكم لا على قول اهل الحق فانه لا يقولون بقديم ممكن وكان مرادهم بهذا هم الاخيرين
من الصفات لا شك في اتصاف الباري تعالى بهما على ما ذكروه من الاشكال في توقفهما على الغير ولا
ان رازقيته زيد موقوفة على وجود زيد فلم يصح انه جميع صفاته تعالى وجودية كانت او عدمية ذاته
تعالى كافية فيها وهو كما ذكروه ولكن في بعض امثلتهم مناقشة ولا يخفى ان ما اوردوه كلام اولي
وارد على ما نقلوه من القدماء وهو الظاهر من كلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدا والمعاد وكما نقلنا
وما اوردوا على الحكماء عليهم بقوله اول ايرادهم على ما اوردوه او وروده غير وارد اذ لا غير غير مستند

حقيقة ذات اضافة

الى الواجب الواحد تعالى والترديد مع انه غير سديد اختيار من كل شقيه غير بعيد هذا اذا كان
الموقوف عليه وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن او كان فوقوعه من الممكنات
ما سيفصله في الفصول الآتية وفي كلام الرئيس على ما ينقله اشارة الى هذا وهؤلاء اغفلوا او
تغافلوا عنه انتهى لا يظهر معناه ووجه مقابلته لما ذكره فضلا عن صحته وفي الفصول الآتية
اشارة الى ابهام بحذاء فرأ يظهر منه الوجه الذي ذكره ومراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلنا
من الكتب ولا يخفى ان اول كلامه من انه لا غير غير مستند اليه يمكن توجيهه بان مراده ان مقصود القدماء
انه ليس شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى ذاته تعالى وما ذكره الشارح ومن ان بعض
صفاته الاضافية والسلبية متوقف على الغير لا يقدح في مقصودهم اذ لا غير غير مستند اليه
فيكون بالاخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه امران احدهما انه على هذا يصير هذه المسئلة
لغوا اذ لا شك بعد اثبات التوحيد ان كل ما عداه من الموجودات مستند اليه اما بلا واسطة او بلا
واسطة ولا اختصاص له بصفاته تعالى فتخصيص الصفات بهذا البحث مما لا طائل تحته وثانيهما
انه على هذا لا مدخل لما ذكروه من الدليل في هذا المطلب لعدم اصلا بل الدليل عليه الاستناد
جميع ما سواه من الموجودات اليه بناء على برهان التوحيد هذا ثم لا يذهب عليك انه يظهر مما
نقلنا من كلام الشيخ ان مرادهم من الصفات الصفات الوجودية لا ما يشملها والعدميات ايضا
حيث قال بل مع العلتين الوجوديتين او عدمي ووجودي وعلى هذا لا يرد الايراد الاخير
لكن الايراد الاول وارد متجه ولو قيل ان مرادهم ان الصفات الوجودية عين ذاته تعالى
بناء على ما اثبتوه من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى واذا كانت هذه الصفات
عين ذاته فلا يجوز استنادها الى الغير والا لزم احتياج ذاته تعالى اليه حيث كان حكمهم مختصا

بهذه

بهذه الصفات اندفع عنهم الايرادان جميعا فلم يكن بعيدا وكان تقريب كلامهم الى الصواب
في الجملة لكن فيه بعد ان ما اثبتوه من عينية الصفات الحصصية لا يرجع مآله الا الى ان ذاته تعالى
بحيث يصدر عنها بذاته ما يصدر عنا باعتبار الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلا وانت خبير
بانه يجوز ان تكون ذاته تعالى بسبب غيره يصير بحيثية من هذه الحيثيات ولا يلزم منه احتياج
ذاته تعالى بذاته الى ذلك الغير حتى يكون محالا بل في صيرورته بهذه الحيثية واستحالته ممنوعة اذ الصيرورة
المذكورة في الحقيقة صفة اضافية اعتبارية وقد مر جواز توقف مثل تلك الصفات الى غيره تعالى
هذا ثم ان الشارح ومن يذكر امواضع هذا الكلام امرا آخر وهو انه تعالى جميع صفاته حاصلة في الازل له تعالى
ولا يجوز ان يصير محلا لصفة حادثة والظاهر ان مرادهم الصفات الحقيقية فقط اذ حدوث بعض الصفات
الاضافية والسلبية مما لا شك فيه وهم ايضا معترفون به كما ظهر مما نقلنا آنفا وقد استدلوا
على هذا المرام بان محل الحوادث حادث فلا يمكن اتصاف ذاته القديمة بها وبينوا حدوث
محل الحوادث بان الذي يحدث فيه حادث لا يخلو عنه وعن ضده وذلك الضد ايضا من الحوادث
فلا يجوز ان يكون ذلك الضد قديما اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وننقل الكلام اليه وهكذا
حتى يلزم التسلسل وفي هذا الاستدلال نظر من وجوه احدها منع امكان الخلو عن الحادث وضده
وثانيها منع امكان زوال العدم وثالثها منع استحالة هذا التسلسل على رأي الحكماء لكون الحادثة
متعاقبة ورابعها انك قد عرفت ان اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية باي وجه كان فعلى تقدير
تسليم ان الحادث الوجودي لا يخلو المحل عنه وعن ضده انما يكون ذلك التسليم فيما يكون امرا وجوديا
لكن صيرورة الواجب قادرا مثلا ليس بحدوث صفة القدرة فيه بل بصيرورة ذاته بذاته
بحيث يصدر منها ما يصدر منا باعتبار القدرة الزائدة علينا ولا كلام انه لا يخلو عنه

وعن ضده وعلى تقديره ايضا لا انفعال بالضد ايضا ليكون من هذا القبيل فغايته ما يلزم التسوية في
الامور الاعتبارية نظير التعاقب والمتقابلين ايضا لا يقولون باستحالته وقد اجابوا عن منع
امكان الخلو عن الحادث وضده بان الحادث الوارد على موضوع ومورد يلزم ان يكون
ذلك المورد قابلا له والا لم يحدث فيه والقابلية وجودية لاحتياج المقبول فهي ضده (وهو)
كما نرى والظاهر ان يقال ان المراد من كون واجب الوجود بذاته واجبا من جميع جهاته ان جميع الكمالات
التي تكون للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة ولا يجوز ان يكون كمال يمكن حصوله له ولا يكون
ثابتا له ازلا وابدا بالفعل والبرهان عليه ان من الاوليات ان العلة الموجدة لشيء اشرف منه قطعا
ولان فعل الشيء لا يمكن ان يكون كمالا له فح نقول ان الكمال الذي ليس له تعالى ويمكن ان يوجد
له فهل ايجاده يكون منه تعالى او من غيره وهما محالان اما الاول فلانه يلزم ان يكون فعل الشيء
كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون فعل الفعل كمالا له وهو افحش فان قلت هذا انما يتم
اذا اكتفيت في المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائما ضرورة اما اذا
ادعى ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق على ما ذكرت آنفا ثابت له تعالى دائما
فلا اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل له تعالى معاذ الله عنه وهذا البرهان
الذي ذكرته لا يجري فيه قلت ليس كذلك بل البرهان جار فيه ايضا اذ لو كان للممكن كمال
فلا يخ اما ان يكون موجد ذلك الكمال هو الله تعالى او غيره وعلى الثاني ايضا ينتهي اليه قطعا
فيكون فعله او فعل فعله ويكون لا محالة ذاته تعالى اشرف منه فكيف يمكن ان يكون كمالا له
وايضا الممكن الذي له ذلك الكمال يكون معلولا له تعالى وفعله واذا كان ذلك الكمال حاصلا (ولم يكن حاصلا)
له تعالى مع كونه كمالا له ايضا يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف منه تعالى من هذه الجهة معاذ الله عنه

وهو محال لان العلة اشرف من المعلول من جميع الجهات قطعا فان قلت على ما ذكرته يلزم ان لا يكون
العلم والقدرة ونحوهما كمالا له ايضا لانه معلوله وفعله فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته تعالى
بهذه الصفات تعالى عنه قلت لا شك ان للموجود المطلق الجهل والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا
كمال له مطلقا فلا بد ان يكون الباري تعالى عالما قادرا لكن لما تبين ان الفعل لا يمكن ان
يكون كمالا للفاعل لزم منه ان لا يكون علمه وقدرته فعله او فعل فعله بل لا بد ان يكون ذاته
بذاته عالما قادرا الى غير ذلك من الكمالات فبما ذكرنا ظهر انه يجب اتصافه تعالى بجميع الصفات
الكمالية ومع ذلك يجب ايضا ان لا يكون تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى فان قلت قد بقي
احتمال آخر وهو ان يكون كمال للموجود المطلق ولم يكن اتصاف موجود من الموجودات واجبا كان
او ممكنا به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه فلا يتم ان الواجب يجب اتصافه بجميع الكمالات
قلت مثل هذا الكلام الذي ذكرته فاسد لانا لا نعلم انه كمال للموجود اذ لا شك ان الذي يمتنع اتصاف (الكمال به)
جميع الموجودات به لا يكون كمالا للموجود وثانيا بمنع كونه فقد مثل هذه الطبيعة انه يجب نفي
هذا الاحتمال فتدبر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ومتلازمين
اي يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما علة للآخر ولكن يكون ذات كل منهما
واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما علة للآخر ولكن يكون ذات كل منهما بحيث لا يمتنع بالنظر الى
ذاته ان يتحقق بدون الآخر ويمكن ان لا يوجد التحقق او عدم عليه احدهما للآخر بل
يكتفي بالتلازم فقط غير مضاف هذا بناء على عدم التكافؤ والمراد منه اما
انه غير مضاف بالنظر الى الذات لا الاضافة الطارية على الذات او انه ليس من قبيل المتضايفين
الحقيقي المشهور كالابوة والبنوة ونحوهما لان المتضايفين الحقيقيين متكافئان واذا ابطل كونه

مكافيا فلم يكن مضافا والاول يصح على ان معنى كل من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ
والثاني على الثاني ولا يخفى اللبس ولئن ابطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنى الاول بين الواجب
والممكن ضروري فيصح توقع عدم كونه مضافا حقيقيا هذا ثم على الوجهين لا يرد ما نقل عن
الخيام من انه لو اريد من المضاف المضاف الحقيقي فليس بوجدانه لان الاضافة الحقيقية لا في شيء غيره
سواء قلنا بوجوده في الخارج او لا ولئن اريد به المضاف المشهوري فانه يوجد في الواجب
ايضا اما على الاول فظ واما على الثاني فلان المراد بالمضاف الحقيقي ما يكون تصوره مع تصور
امر آخر ولا ضرورة في ان مثل هذا الامر يكون من مقولة الاعراض حتى لا يحتاج الى ما نفيه
عن الباري تعالى ولا حاجة في دفعه الى ما تكلفه بعض سادة العلماء بقوله اذ محصلة
صحتها ان المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهيته ومن المستبين ان مرتبة
ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل
جاعل فانه في مرتبة ذاته المجعولة وفي سنخ جوهر ماهيته المتقررة متنزه عن الاضافة الى ذات الجاعل
بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء واما الى علة فذاته متقوم
في مرتبة ليس لها ذات المجعول فاضافة الى علية والمجعولية ليست بمكتنفة في تلك المرتبة فاذن
هو نفس الكل مرتبة ذاته ليس يعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة يتقرر في نفس
مرتبة الذات المعلولة وفي سنخ جوهر الماهية المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السابق يريد
ذلك حيث قال والاضافات انتهى كلامه مع ما فيه من النظر اذ الظاهر انه وان سلم ان الجعل يتعلق
بنفس الماهية لكن الماهية من حيث هي ليست الا هي لا غير سواء كان المجعولية او غيرها و
انكارها مكابرة ومخالفة لتصريح القوم فليتثبت   ولا غير متصور هذا بالنظر الى الواجب

من جميع جهاته وانت خبير بان هذا انما يلائم احد المعنيين اللذين ذكرناهما في المتن وهو ما قيل
نفسا ولا يرتبط بالمعنى الاول الذي ذكرناه في المقدمة   فاذا اعتبر بذاته دونه لم
يجب له وجود او رد عليه غياث الحكماء بانه يجوز ان لم يكن له نحوان من الوجود احدهما بذاته وثانيهما
بغيره او يكون له وجود واحد يكون مستندا الى الذات والى الغير وح لا يتم انه اذا اعتبر بذاته
دونه لم يجب له وجود وفيما ذكره نظر اذ من الضروريات الاولية ان الشيء الواحد لا يجب ان لا
يكون له وجودان في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي فان قلت لعل الوجودين يكونان في زمانين والذات ليست علة للوجود عندهم
حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي قلت الوجود الذي يكون اولا و
يزول اما من الذات او من الغير فان كان من الذات فلا يجوز زواله اصلا ولئن كان من الغير
فيكون زواله شرطا لحصول الوجود من الذات فلم يكن الذات كافيا في وجوب الوجود و
افول الوجود الذي من الذات لا علية لكن لا يكون في وقت من الاوقات حتى يجوز ان لا يكون الوجودان
في زمان واحد وما قلت ان الذات لا تكون علة حتى يلزم توارد العلتين بعينه ان الذات
ان لم تكن علة لكن كافية في الوجود والدليل الذي ذكره في توارد العلتين جار في التكافؤ
بل الاستحالة في العلتين ايضا باعتبار تكافؤهما كما يظهر من التامل في الدليل   يظهر من ذلك
انه لا يجوز ايضا لا يخفى ان هذا المطلب ليس الا المطلب الحق بالحقيقة وليس بينهما تفاوت
يعتد به يصلح لان يجعل بسببه مطلبا آخر لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد   والذي
يؤثر غيره في وجوده في هذه المقدمة مستدركة في البيان   وان كان لا يحصل عن غيره
في هذا الشرط محذوف وكان المراد انه كان لا يحصل عن غيره واما ان من الدليل كذا وكذا

الى قوله وبالجملة فيلزم ان يكون حاصلاً من غيره بعد مع انه المط   ومن البين ان كل ما
لم يوجد ثم وجد اي ان اراد به ما هو ظ العبارة من انه كان معدوماً ثم وجد فالمقدمة التي ادعاها
من البين مثل ذلك متخصص بامر خارج عنه بديهية لا يقبل المنع ولا يحتاج الى ما ذكره من الدليل
لكنها لا يجديه لجواز ان يكون ممكن يكون دائماً اما موجوداً عن ذاته او معدوماً ولئن اراده
ما هو اعم من الحدوث والوجوب الدائمي فيرد حينئذ المنع على قوله فان كانت مهيته تكفي لان يكون من
كان اي اذ لا نم ان ما تكفي مهيته لوجوده يكون واجباً اذ الواجب على ما عرفته آنفاً هو الذي
اذا اعتبر بذاته يجب وجوده لا الذي يكون اذا اعتبر بذاته موجوداً ولا يندفع هذا المنع الا بعد
ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض له لانه سيذكره في ابطال الاولوية الخارجية
اثبات ان الممكن ما لم يجب لعلته لم يوجد جار في الاولوية الذاتية كما ستعرفه فالتعرض به
وبما ذكرنا ظهر ان ما يقول القوم من ان الاولوية الذاتية من مبتدعات المتأخرين والقدماء
لم يتعرضوا لها ليس بذلك لانهم ابطلوا الاولوية الخارجية فتركوا الاولوية الذاتية مقايسة
عليها فافهم   بل من يضاف اليه وجود ذاته وفي بعض النسخ اليها والاضافة يمكن
ان يكون بمعنى النسبة او الانضمام فعلى الاول ضمير اليه راجع الى الامر وضمير ذاته الى الممكن
المبحوث عنه وعلى الثاني يحتمل العكس ايضاً بان يكون المراد بوجود ذاته نفس ذاته او يكون لفظ
الوجود مقحماً وعلى النسخة الاخيرة ضمير اليها راجع الى المهية وذاته الى الامر والاضافة بمعنى
الانضمام   وعلى ما علمت يعني بناء على ما علمت ان الممكن لا بد له من علة فنقول لا
بد ان يجب بالعلة   وهذا محتاج من راس الى وجه ثالث هذا مما لا شك فيه وانكاره
مكابرة ولا شك ايضاً انه جار في الاولوية الذاتية ايضاً واعلم انه قد قيل في شرح هذا البرهان

الذي

٨٦

الذي ذكره الشيخ بريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجباً بعلته الموجبة له لم يصر موجوداً وذلك
لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد
ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة التي لا يجوز
وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه
واجب او ممكن فان كان ممكن بعد فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه ولئن وجب وجوبه
بما هو الموجب له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم ان يحتاج الى علة ثالثة و
رابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل مع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعاً او لا نقول
لا يخ اما ان حصل الوجوب بالايجاب لمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المط
هو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف
واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود او العدم اولوية غير
بالغة حد الوجوب او كون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لسابقة غيره واصله
الى حد الضرورة لا من قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات
المتفلسفين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة فقد يعرف حال المهية والوجوب بمعنى الاقتضاء
ولان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاماً ولا ناقصاً على انا
قد بسطنا الكلام في ذلك البحث في الاسفار الاربعة من اراده فليراجع اليه انتهى وفيه نظر
اما اولاً فلان التعبير الذي اورده في بيان الشيخ مما لا محصل له لان ما ذكره من انه لم يجب بعد
فهو ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ان اراد انه لم يتميز الوجود عن العدم اي لم يصر موجوداً

ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى حيث لم يكن شيء منهما موجودا فظهر انه اذ العلة كان
في هذه الحالة موجودا والسبب لعله فتميز وجوده عن عدمه وحصل الفرق بين الحالين وان اراد انه لم يتميز
حالة الاولى عن حالة الثانية لا باعتبار حصول الوجود بل باعتبار انه في كل منهما في الحالين ممكن
ففيه ان كونه في الحالين ممكنا لا يستلزم عدم تميز الحالين لجواز ان يكون في الحالة الاولى ممكنا
صرفا ليس له اولوية وجود اصلا ويكون في الحالة الثانية وجوده اولى بسبب الفاعل فلم يلزم خلاف
فرض ولا محذور آخر غيره اصلا ولئن اراد انه لا فرق بين الحالين انه لا يحتاج الى العلة الا في الثانية
حاكما بانه ما دام جواز العدم باقيا وان كان مرجوحا جدا فيحتاج الى علة تخصيص وجوده عن غيره
عن العدم فهو بعينه ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره والتعدي عنه واما ثانيا فلان
البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمت يبطل الاولوية الغيرية صريحا والذاتية مقايسة اليها
ان غرضه من هذا البرهان ليس الا ابطال الاولوية فلا وجه لعدم ذلك لما قال اهل الباطل بقوله واما
صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته الى آخر ما قال الشيخ كلام لا يخفى   ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود معا فيا لواجب وجود آخر قد عرفت معنى المعاني قال غياث الحكماء انه لم يرض
ببسط الكلام في المرام ولعله لمصلحة ما رأى في هذا وانا ارى انه يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل
بوجه اخصر من هذا الذي اي حقيقة المتعاضدين فان على ما استفاد ومما افاد من الكلام في المرام هما
اللذان يتلازمان في الوجود بين وكانا شيئين فلم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضائفين
تضايفا حقيقيا مثل الابوة والبنوة فتحرير الدعوى ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون معا فيا
لوجود آخر لا الواجب ولا الممكن وفي تقرير الدليل على ما حسبه يكفي ان يقال كل واجب موجود
بقطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من المعاني بموجود مع قطع النظر عن غيره وبغير

تصور

٨٧

تصور غيره فلا شيء من الواجب بمعاني وليستفاد من هذا الوجه انه غير مضاف واما الصغرى فلما مضى
واما الكبرى فلما يظهر من معنى المراد من التكافؤ فانتهض وفيه نظر اما اولا فلان الاختصار الذي ادعاه
في تحرير الدعوى لا يظهر له محصل واما ثانيا فلان الظاهر من كلام الشيخ لكن مراده بالتكافؤ هاهنا
التلازم بحسب الوجود الخارجي لا التلازم بحسب الوجود الذهني واما ثالثا فلان قوله كل واجب موجود
بقطع النظر عن غيره لئن اراد به انه موجود وان قطع النظر عن تأثير غيره في وجوده فهو مسلم لكن
لا ينفع في المرام كما لا يخفى وان اراد انه موجود ولو لم يكن غيره موجودا فهو ممنوع على رأي الحكماء
القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته لجواز الا يكون الغير بالغير الذي لا يكون معلولا له وهو مع كونه
خلاف ظاهر اللفظ فيه انه عين ما هو اول المسألة واما رابعا فلان قوله او بغير تصور غيره مما لا دخل له
لان المنفي التلازم بحسب الوجود الخارجي فقط لكن هذا التلازم لا مدخل فيه للتصور واما التلازم
بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي كون تصور احدهما مع الآخر ولا ينافي وجود احدهما
الآخر واي اصل في الواجب هو وجوده في الخارج بدون تصوره
في الخارج بدون تصور غيره فلا يتم التقريب   بل انما يتم فيما هو في امر لزوم الوجوب
ان في امر وجوب الوجود او في امر التلازم في الوجود والمآل واحد   فلا يجب ان يتبع وجوده
وجود الآخر لئن اراد وبالتبعية معناه الظاهر فهو مسلم لكن التكافؤ فلا يلزم التبعية في الوجود
بل اللزوم وهو اعم من التبعية ولئن اراد علاقة اللزوم كما يشعر به قوله ويلزم فهو مم بل
هو اول النزاع بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر ثم هذا الاضراب يدل على ان مراده بالتبعية
التي ذكرها معناها الظاهر وهو كما ترى على ما عرفت   واما ان لا يكون واجبا بذاته ام لا يخفى
انه يكفي ان يقال في انه يلزم خلاف الفرض وبه يتم الدليل من غير حاجة الى النظر الذي ذكره
الشيخ من دون فائدة يعتد بها البرهان وانه ليس ببعيد   وباعتبار الآخر واجب الوجود

فيه نظر لجواز ان يكون وجوبه من ثالث ولو قيل انه خلاف الفرض فما ذكره ايضا خلاف الفرض الاول
قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشق لابد ان لا ضاير فيه ولابطالها بوجه اخرى تكثيرا
للفايدة ولم يقطع النظر عنه في الشق الاول اذ ليس فيه ذلك ولا يخ من تكلف اوين يكون المراد
الشق من التكافؤ الذي ابطله ههنا لئن لا يكون التلازم بين المتكافئين باعتبار ثالث بل بسبب
خصوص وجوب وجودهما منظورا كما سيقلته عن بعض وفيه تكلف ظا اذ كلام الشيخ ليس الا في
واجب الذات ولم يشترط اصلا بعدم اعتبار الثالث فهذا الاحتمال مما لا مساغ له في نظر العقل
قطعا ثم لئن هذا البعض الذي ذكرنا قال في شرح هذا الكلام ولئن لم يجب وجوده بذاته
لكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن التقسيم واجبا بالاخر لثبوت العلاقة الوجوبية انتهى فظاهره
حمل الوجوب بالاخر في كلام الشيخ على الوجوب بالقياس الى الاخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب
بالغير الذي مرجعه الى الاستناد بالغير ولا يخفى انه ح يخرج كلماته فيما بعد عن الصحة والاستقامة
وهو ظ وليت شعري ان هذا القايل لما سيذكر بعد ذلك ما اشرنا اليه فلم لم يوجه هذا الكلام ايضا
على وجه ما ذكرنا او لا يمكن قد ينسب الى الشيخ التعرض لهذا الشق وكانه لظهور بطلانه ثم حجر
له لانه اذا لم يكن الاخر كذلك لكان متقدما على الاول من دون تقدم الاول عليه فهو ينافي
التكافؤ قطعا هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام فان قلت كيف ابدا الشيخ في هذا الدليل احتمالات
بعضها ينافي اصل الوضع في هذه المسئلة لكون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر ولا يكون
بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب
الوجود من جهة لئن العقل ربما يجوز عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان او اباهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زايد على ذاتيهما

كونهما

فلكونهما واجب الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره
الى الاخر وانما المنع له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث انتهى وفيه نظر لانه بعد ما اعرض
عن كونه حلا ورد ظ اللفظ عما اشرنا اليه نقول ان هذا غير صحيح اذ لا خفاء في جواز كون التلازم
بين شيئين منه دون حاجة الى ثالث كما بين الواجب ومعلوله الاول اللازم له على زعمهم وايضا على
هذا لا يمكن ابطال الشق الذي لم يتعرض الشيخ واهمله ولو قيل ان هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ
وباعتبار الاخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته اذ يكون محصل هذا الشق على هذا
ان لا يكون لاحد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير وهو ينافي التلازم قطعا لانه وجوب كل منهما
بالقياس الى الاخر فنقول قد عرفت بطلان هذا الحمل والاولى في توجيه كلام الشيخ ان يقال الغرض
نظره مقصور على اخذ التساوي والتقابل في مفهوم التكافؤ لانه الماخوذ في معناه اللغوي فمراده
من التكافؤ ان يكون كل منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما تفاوت
وتقدم فيه على الاخر وهذا ينافي علية احدهما للاخر بدون العكس واما علية كل منهما للاخر فلو كان محتملا
فلا يكون منافيا له فلهذا لم يجعل الشيخ الاحتمال الاول واصل الثاني وتعرض فيه ولئن كان مخالفا
ايضا لفرض كونهما واجبا الوجود ولان الاهم في نظره ما ذكرنا من ابطال كون امرين متلازمين لا يكون
لاحدهما فقط تقدم على الاخر وليس نظره الى خصوص كونهما واجبين بالذات بل يكفي وجوب
كل منهما بالذات ايضا وبالجملة لا بد ان يخرج وجوب الوجود من بينهما ولا يكون لاحدهما زيادة على
الاخر وفيه هذا مع ما ذكرنا سابقا من الاغماض عن وجوب الوجود بالذات كانه لابطال الشق
الى تتصور على هذا الاغماض بوجوه اخرى تكثيرا للفايدة وبهذا ظهر ايضا صحة قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود
لانه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الاخر بل من ثالث فقد خرج وجوب الوجود من بينهما وظهر ايضا